# DIE UNTERORDNUNG DER ERKENNTNIS UNTER DIE KRITIK

## KRITIK AN ADORNO UND HABERMAS

INAUGURAL–DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität Düsseldorf

vorgelegt von

RAINER WAGNER

aus Düsseldorf

DÜSSELDORF 1981

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41536504_0034

# DIE UNTERORDNUNG DER ERKENNTNIS UNTER DIE KRITIK

## KRITIK AN ADORNO UND HABERMAS

INAUGURAL–DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität Düsseldorf

vorgelegt von

RAINER WAGNER

aus Düsseldorf

DÜSSELDORF 1981

D 61

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Düsseldorf

Referent: Prof.Dr. R. Heinz
Korreferent: Prof.Dr. W. Hogrebe
Tage der mündlichen Prüfung: 13.,14.,15.5.1981

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: - Besprechung der Sekundärliteratur ..... 1
- Skizze des Aufbaus ..... 13

A Adorno

I Die Idee der kritischen Theorie bei Adorno und Horkheimer: Versöhnung von Subjekt und Objekt ..... 19

1 Adornos Hegelkritik und seine Negative Dialektik .. 19
2 Die Urgeschichte der Subjektivität ..... 29
3 Der frühe Begriff kritischer Theorie bei Horkheimer ..... 48
4 Zusammenfassung ..... 55

II Gesellschaft unter der kritischen Idee ..... 6o

1 Adornos soziologische Schriften ..... 61
2 Zusammenfassung ..... 84

B Habermas

I Die Idee der kritischen Theorie bei Habermas: Herrschaftsfreie Diskussion ..... 88

1 Herrschaftsfreiheit: Das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft als ihre Kritik ..... 91
2 Habermas' Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft ..... 98
3 Zusammenfassung .....121

II Habermas' Begründung seiner Idee aus der Sprache ....126

1 Die Theorie der kommunikativen Kompetenz .....128
2 Zusammenfassung .....147
3 Anhang: Habermas' Umgang mit anderen Theorien .....151

Schluß: Die Einigkeit der kritischen Theorie mit ihrem Gegner. Kritik an Adornos und Habermas' Kritik des kritischen Rationalismus .....161

Abstract .....172

Bibliographie .....173

Literaturverzeichnis .....177

## Zitierweise

Die Schriften von Adorno, Horkheimer und Habermas werden in der Regel ohne Namensangabe nur durch den abgekürzten Titel zitiert, z.B. ND für Adorno, Negative Dialektik. Die Bedeutung der Abkürzungen ist der Bibliographie zu entnehmen.

Alle andere Literatur wird nur mit dem Namen des Autors zitiert. Verschiedene Titel desselben Autors werden durch römische Zahlen unterschieden, z.B. Grenz I und Grenz II. Die Titel sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

## Einleitung

Die kritische Theorie ist nunmehr ein halbes Jahrhundert alt. Vergangen sind die Zeiten, in denen sie der offiziellen Wissenschaft verpönt war; heutzutage kann ihr bekanntester aktueller Repräsentant, Habermas, einen Preis empfangen, der den Namen des Vertreters der klassischen Ausprägung der kritischen Theorie, nämlich Adornos, trägt. Vorbei sind auch die Tage, in denen die kritische Theorie Gegenstand heftiger gesellschafts-politischer Kontroversen war, die Tage der Studentenbewegung.

Man könnte annehmen, daß die Wissenschaft in solcher Situation zu einem abgeklärteren Urteil über die kritische Theorie gelangt als in der vergangenen Phase der harten Auseinandersetzungen, wo vielfach Epigonentum und Verketzerung aufeinanderprallten. Doch bei genauerer Betrachtung der Lage muß man feststellen, daß die Debatte um die kritische Theorie ihren Charakter in einem wesentlichen Punkt nicht geändert hat: Zwar gibt es keine offene und laute Konfrontation mehr, aber nach wie vor bleiben die Stellungnahmen zur kritischen Theorie ihrem Gegenstand weithin äußerlich.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die gelaufene Entwicklung: Die als 'Positivismusstreit' bekannt gewordene Auseinandersetzung bildete den Auftakt der kontroversen Diskussion. In ihr ging es um die 'metatheoretische' Frage, wie (Sozial-)Wissenschaft zu gehen habe. Die Grundlage für die wissenschaftstheoretische Auffassung der kritischen Theorie, d.h. die Substanz der kritischen Theorie selber, war dabei nicht Gegenstand (1). - Zur Zeit der Studentenbewegung provozierte die kritische Theorie eine keiner Argumente bedürftige Gegnerschaft: 'Ihr macht die Jugend rebellisch!' Diskussion spielte sich vor allem im linken

---

(1) vgl. dazu das Schlußkapitel dieser Arbeit

Lager ab, zwischen Lehrern und kritischen Schülern: Die 'neue Linke' warf ihren geistigen Vätern vor, sie schreckten vor der umwälzenden Praxis zurück, die ihrer Theorie doch zumindest dem Anspruch nach folgen müsse. Das Prinzip dieser Kritik war Konfrontation; d.h. es ging den Kritikern nicht wesentlich darum, den Versuch zu unternehmen, die kritische Theorie argumentativ zu widerlegen; sie konstatierte vielmehr das Fehlen eines Punktes, der ihr selbst wichtig war: der kämpferischen Praxis, die auf Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse zielen sollte:

Zwar sagt Krahl:

> "Die Kontroverse bezog sich keineswegs allein auf das Problem privater Praxisabstinenz, sondern das Unvermögen zur Organisationsfrage verweist auf eine objektive Unzulänglichkeit der Theorie Adornos, die dennoch gesellschaftliche Praxis als erkenntniskritisch und gesellschaftstheoretisch zentrale Kategorie unterstellt."(1)

Aber worin soll die 'objektive Unzulänglichkeit' der Theorie liegen? - Im Fehlen einer Kategorie; das ist keine Kritik, die die Theorie wirklich trifft. Krahl hält eben seine Vorstellung dagegen:

> Die kritische Theorie sei darin mangelhaft, daß "der Klassenantagonismus nicht theoretisch wirklich in die Bildung dieser Theorie eingeht."(2)

In diesen Rahmen gehört auch die Abrechnung mit dem "Konservativismus der Kritischen Theorie" durch Ritsert/Rolshausen. Sie stellen fest, daß sich Habermas' Theorien durch "Übernahme handlungstheoretischer Paradigmata"(3)

---

(1) Krahl I, 286

(2) Krahl II, 294. Ebenso: Habermas' Votum für "Politisierung"(P+H) bleibt nach Offe "so lange gedanken- und folgenlos, wie sie (die Politisierung, RW) nicht in den praktischen Rahmen konkreter Organisationsziele eingespannt ist."(Offe, 1o7) Vgl.a. Böckelmann I: Das Argument gegen die Hermetik des Verblendungszusammenhangs bei Adorno ist, daß dann ja Praxis nicht möglich wäre. - Oder das Votum gegen Fatalismus durch Bergmann/Fertl. - Vgl. überhaupt: Negt (Hrsg), Die Linke antwortet Jürgen Habermas, und Schoeller (Hrsg), Die neue Linke nach Adorno. - Vgl.a. Krahl III und IV.

(3) Ritsert/Rolshausen, 9

auszeichnen, was sie aber nicht deswegen monieren, weil diese Theorien dadurch in sich mangel- oder fehlerhaft würden, sondern weil Habermas sich damit auf das Marxsche "Paradigma von Lohnarbeit und Kapital"(1), das es ihnen offenbar mehr angetan hat, "nur noch rhetorisch"(2) bezieht. Anstatt, ihrem Anspruch einer Habermas-Kritik gemäß, zu zeigen, daß und wie die Resultate der Habermasschen Gesellschaftsanalyse inkonsistent sind, verfolgen sie eine ganz andere Frage: Ob diese Resultate nicht "in das Paradigma von Lohnarbeit und Kapital aufgenommen werden könnten, um die Marxschen Kategorien auf der historischen Reproduktionsstufe des Kapitalismus zu reflektieren"(3) - die Berufung auf Marx soll also die Habermasschen Widersprüchlichkeiten auch noch legitimieren. So haben sie an Habermas vor allem deswegen etwas auszusetzen, weil er nicht, wie sie,

> "die Marxsche Theorie zum 'Paradigma' (Ausgangspunkt) wissenschaftstheoretisch und praktisch reflektierter Aussagen"(4)

zur politischen Ökonomie macht.

Solche Kritik halten wir für schlechte Kritik. Sie leistet es nicht, die Kritik an der kritischen Theorie durch den argumentativen Nachweis von Fehlern an ihr selbst zu entwickeln. Gängige Varianten solcher Kritik sind:

- der schlichte Vergleich der Resultate der kritischen Theorie mit den eigenen theoretischen Ergebnissen, um die Differenz zwischen beiden sodann der kritischen Theorie vorzuwerfen;
- das Feststellen eines Standpunktes in der kritischen Theorie, der vom eigenen Standpunkt abweicht;
- der Aufweis, daß in der kritischen Theorie Dimensionen oder Aspekte fehlen (bzw. nicht genug beachtet werden), die man selber für wichtig hält;
- oder alles zusammen.

Die Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie, die

---

(1) Ritsert/Rolshausen, 31
(2) ebd.
(3) ebd., 32
(4) ebd., 34

im vergangenen Jahrzehnt stattgefunden hat, trägt (nach wie vor) weithin diesen Charakter. Wir wollen dazu im folgenden eine kurze Übersicht geben (1). Beginnen wir mit der Literatur zu Adorno.

Zuvor ist noch auf die Gruppe derjenigen Autoren hinzuweisen, die sich um zusammenfassende und einzelne Aspekte verdeutlichende Referate der kritischen Theorie Adornos bemühen (2). Diese Arbeiten sind für uns weniger von Interesse. Wir wollen unsere Argumentation anhand der Schriften Adornos selber entwickeln. Wo einer der Nachzeichner der Adornoschen Theorie einen u.E. treffenden Hinweis gibt, wird dies natürlich zu vermerken sein.

Ein Beispiel für die Art von Kritik, die ihren Kern im Vermissen einer für wichtig(er) gehaltenen Dimension hat, liefert Christel Beier. Sie wirft Adorno vor, er habe nicht soziologisch genug verfahren:

> "... das für die Konzeptualisierung gesellschaftlichen Zusammenhangs verwendete analytische Instrumentarium (verfehlt) seiner philosophischen Herkunft wegen eine genuin sozialwissenschaftliche Thematisierung"(3).
> Adorno kann die "Fragen nach Vernunft und Wahrheit selber nicht mehr soziologisch reformulieren und beantworten."(4)

- Ein merkwürdiger Vorwurf an einen Philosophen, auch wenn er etwas zur Sozialwissenschaft sagt. Davon abgesehen, ist der Vorwurf auf jeden Fall matt: Anstatt ein Argument gegen die Dimension der monierten Theorie vorzubringen, hält er ihr vor, sie sei nicht schlagkräftig in einer anderen Dimension. An der Frage nach dem Subjekt formuliert Christel Beier das so:

---

(1) Wobei wir keine Vollständigkeit beanspruchen.
(2) Zu dieser Abteilung zählen bes. Grenz, Köhler, Schmukker, Schmidt, Düver, Mirbach, Heider, Holl. Heiders Arbeit hebt daneben den Geschichtsbegriff der kritischen Theorie Adornos hervor; Holl spitzt die Argumentation auf die Frage nach dem Subjekt zu, um einen Vergleich zum Subjektbegriff bei Whitehead anzustellen. - Schweppenhäuser hat sich als Adorno-Apologet profiliert (vgl.a. Sonnemann); unter kritischen Pädagogen findet man nicht selten gedankenlose Nachplapperer wie Herrmann und Kübler (vgl.S.7o).
(3) Beier, 7
(4) ebd., 81

> Das Adornosche Subjekt erscheine als "eine verdünnte, am Modell der Kopfarbeit gewonnene Individualität, die eben nur eine spezifische Handlungsdimension verkörpert, keinesfalls die volle Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte zu repräsentieren in die Lage ist."(1)

Das Argument: 'verdünnt'/'nicht voll entfaltet' will kritisieren, aber erspart sich den Aufweis von Fehlern. Es zielt vielmehr auf Ergänzung der besprochenen Theorie durch eigene Aspekte. So hält Christel Beier dagegen, daß "das Problem der gesellschaftlichen Voraussetzungen des Systems Wissenschaft"(2) reflektiert werden müsse, wobei sie sich auf Sohn-Rethel bezieht. Sie kommt zu der Behauptung:

> "Wäre das Theorem von der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit gesellschaftstheoretisch ernstgenommen, hätte es zu der Einsicht führen müssen, daß auch Philosophie als ein im Kontext gesellschaftlicher Arbeitsteilung ausdifferenziertes spezielles System geistiger Arbeit nicht die Totalitätsgarantie, die Instanz par excellence für die Kriterien abgeben kann, unter denen 'Gesellschaft' thematisiert wird. Adorno hat in seiner philosophischen Umdeutung des historischen Materialismus den Status der Marxschen Theorie als einer sozialwissenschaftlichen verkannt." (3)

Also: Philosophie soll nicht meinen, sie sei die Instanz für die Erfassung der gesellschaftlichen Totalität.

Insgesamt wirft Christel Beier Adorno vor, daß er keine Sozialwissenschaft macht, und fragt sich sodann, wie Sozialwissenschaft geht. Dabei wirft sie das Problem auf, "was ich als Realität auffassen kann"(4), welche Frage sie durch die Reflexion auf die "institutionellen und gesellschaftlichen Elemente der Theoriebildung"(5) klären will, welche ihrerseits bereits sozialwissenschaftlich sein soll.

Auch wenn ihr Resultat darin besteht, daß

> "die Rekonstruktion der jeweiligen Interessenbasis

---

(1) Beier, 53f
(2) ebd., 192
(3) ebd., 67
(4) ebd., 191
(5) ebd., 62, vgl.a.69

das Problem .. nicht hinreichend lösen kann"(1), so hält sie doch auf jeden Fall fest, daß eine Relativierung der Geltung der philosophischen Gesellschaftsbetrachtung nötig sei, indem sie ihre sozialwissenschaftlich orientierte Vorstellung dagegenhält.

Anders als solche Konfrontation der Adornoschen Theorie mit einer Vorstellung von sozialwissenschaftlich begründeter Sozialwissenschaft unternimmt Küsters eine Analyse, die sich auf die 'Dimension' Adornos einläßt. Dabei deckt er durchaus 'Schwachstellen'(2) der Argumentation auf, vor allem die 'Diffusität' von Adornos Herrschaftsbegriff (3). Anstatt aber den Grund für solche Diffusität aufzuspüren und so zu einer Kritik zu kommen, die eine argumentative Widerlegung der monierten Gedanken versuchen könnte, begnügt er sich damit, bei Adorno eben das Gegenteil: eine Präzisierung zu vermissen (4).

In derselben Weise argumentiert Holtkamp, wenn er den ständigen Verweis darauf, daß bei Adorno das 'historische Moment' zu kurz komme, zu seinem zentralen Argument macht. Seine Kritik an Adornos Begriff der Kulturindustrie verfolgt dasselbe Muster, nur umgekehrt: Adorno 'überschätze' ihre Macht. (Dabei unterläuft ihm derselbe Fehler wie Adorno, vgl. unsere Arbeit, Fußnote auf S.77.) Dieses Hin und Her von 'zu wenig' und 'zu viel' kommt nie dazu, eine Vorstellung wirklich anzugreifen, sondern nur dazu, ihr einen anderen Stellenwert zuzusprechen (unbeschadet ihrer prinzipiellen Berechtigung).

Konfrontation von Adornos Theorie mit seinen eigenen Vorstellungen betreibt auch Köhler. Außer seiner Nachzeichnung der Adornoschen Theorie (s.o.) unternimmt er noch eine Kritik an Adornos Arbeitsbegriff (5). Damit berührt er zwar u.E. einen zentralen Kritikpunkt, aber seine Gegenargumentation besteht in ihrem Kern aus der Feststellung seiner eigenen Differenz zu Adorno, die er durch die Dar-

---

(1) Beier, 192
(2) vgl. Küsters, 231
(3) vgl.ebd., 23o; vgl.a. diese Arbeit, S.4o
(4) vgl.a. diese Arbeit, S.4o , Fußnote 1. Ähnlich Düver, 11.
(5) vgl. Köhler, 89ff und 248ff

stellung des Arbeitsbegriffs beim frühen Marx (der ihm offenbar besser gefällt) begründen will.

Sehr verbreitet als Argument gegen Adorno ist die Klage, daß gemäß Adornos Theorie eine gesellschaftliche Umwälzung unmöglich sei - bzw.: daß der Verblendungszusammenhang so hermetisch sei. - H.-J.Heinz z.B. argumentiert so: "Wenn(!) etwas die Gesellschaft nach Adorno verändern kann, dann ist es ein Subjekt, das..." stark genug ist, der gesellschaftlichen Hermetik zu widerstehen. Aber so stark könne doch kaum ein Subjekt sein, angesichts der erdrückenden gesellschaftlichen Realität, wie Adorno sie bestimme (1). - Dem ist wirklich nur zu entgegnen: Na und? Dann(!) verändert sie sich eben nicht, die Gesellschaft! Du hast kein einziges Argument gegen diese Vorstellung geltend gemacht. Wenn du sie für falsch hältst, dann versuche sie zu widerlegen! - Auch die Argumentation von Koch/Kodalle ist - trotz mancher treffender Einzelargumente - weithin getragen von der puren Überzeugung, daß man den Weltlauf einfach nicht "nach dem Prinzip reiner Sinnlosigkeit ... konstruieren" könne (2). (Was übrigens eine falsche Adorno-Kritik ist (3). Koch/Kodalle halten das Aufsuchen von Adorno-Stellen, die aus dem Seienden doch eine über dieses hinausweisende Idee (oder einen solchen 'Sinn') begründen, für den Nachweis eines Widerspruches bei Adorno.)

In die Abteilung derer, deren Kritik ihren Kern in dem Unwillen darüber hat, daß bei Adorno die Perspektive so düster ist, zählt auch Tichy. Er referiert Adornos Theorie, indem er sie als Bewegung von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem darstellt und kommt am Ende zu dem Vorschlag einer möglichen Weiterführung: Bei aller zustimmenden Nachkonstruktion der Adornoschen Theorie möchte er sie doch zumindest um die Möglichkeit einer etwas hoffnungsvolleren Perspektive ergänzt wissen:

---

(1) vgl. H.-J.Heinz, 96
(2) Koch/Kodalle I, 49
(3) vgl. unsere Arbeit, S. 37f

> "Doch bleibt an Adorno die Frage zu stellen, ob nicht zumindest im Denken auch heute diese Bewegung (die des Allgemeinen und Besonderen, RW) weiter geführt werden könnte als bis zu der Einsicht", daß "das Besondere ... seiner Möglichkeit nach mehr (ist), als ein bloß Vereinzeltes. Es ist nicht einzusehen, warum das Denken, das nach Adorno auch gegen sich selbst denken kann, nicht auch(!) entschiedener gegen die Wirklichkeit denken kann."(1)

Die Kritik, bei Adorno würde etwas fehlen, und die Kritik, bei ihm sei die Verblendung zu hermetisch gedacht, haben denselben Charakter. Das demonstriert Jablinski, indem er beides in einem ausspricht: Er thematisiert die kritische Theorie Adornos 'als Literatur- und Kunstkritik' und hat an ihr deswegen etwas auszusetzen, weil ihr eine

> "ausgeführte transzendente Gesellschaftstheorie (fehle, die) die historischen Kräfte benennen (könnte), die an der Unterdrückung der Momente unkorrumpierter Subjektivität interessiert waren."(2)

Seine Kritik ist also: Es fehlt die Erkenntnis des die Subjektivität unterdrückenden Subjekts; daher sei Gesellschaft so hermetisch begriffen. Umgekehrt: Mit dieser Erkenntnis zerginge die Hermetik (3).

Weihes Zurückweisung der Adornoschen Theorie verfügt über ein noch eleganteres Argument: Adornos Anspruch sei 'zu hoch'. Eine Versöhnung von Vernunft und Natur sei heutzutage(!) nicht denkbar. (4)

Einer der unangenehmsten Adorno-Kritiker schließlich ist Künzli. Ihm hat das Kritische an Adornos Theorie offenbar sehr mißfallen, so daß er gegen ihre "Verteufelung des Bestehenden"(5) zu Felde zieht. Dabei hält er es für einen Vorwurf an Adorno, daß dieser alles so sehr 'negativ' gesehen habe, und stellt folgende Vorschrift auf:

> "Von einem Dialektiker wäre zu erwarten, daß er sich Gedanken über eine Dialektik von Leiden und Glück,

---

(1) Tichy, 161
(2) Jablinski, 1o
(3) Adorno fehle das zweite Moment im "dialektischen Verhältnis von immanenter und transzendenter Kritik"(Jablinski, 13; vgl.a. 174f).
(4) vgl. Weihe, 41; vgl.a. unsere Arbeit, S.47
(5) Künzli, 154

von Schuld und Verantwortung, von Bann und Freiheit, von Not und Sicherheit machte."(1)

Diese Anwürfe verlängert Künzli 'konsequent' zur Pathologisierung der Adornoschen Theorie (2). Damit verläßt er schließlich völlig die Ebene einer Auseinandersetzung, die sich argumentativ auf den Gegner einläßt. (3)

Auf die Kritik, die die Vertreter des 'dialektisch-historischen Materialismus' an Adorno haben, gehen wir erst ein, nachdem wir die Literatur zu Habermas durchgesehen haben. Das Prinzip ihrer Kritik ist gleichgültig gegen ihren Gegenstand, daher ist sie für Adorno und Habermas nicht gesondert zu besprechen.

In der kritischen Literatur zu Habermas haben wir mehr Gedanken gefunden, die wir für richtige Kritik halten, als in der zu Adorno. Gleichwohl ist auch hier das Verfahren verbreitet, Kritik als Feststellung von fehlenden Aspekten zu betreiben. So moniert Eva Kramm an Habermas' 'Konsensustheorie der Wahrheit', daß die Wahrheitsfrage mit ihr 'zu eng' beantwortet sei: Die Prüfung von problematisierten Wahrheitsansprüchen sei nicht "auf Diskurse zu beschränken"(4). - Küsters (s.o., Adorno) bemerkt - u.E. richtig - kritisch, daß Habermas sich in der 'idealen Sprechsituation' einen Maßstab zur Kritik des Bestehenden konstruiert. Seine Kritik daran geht aber nicht darüber hinaus, festzustellen, daß dieser Maßstab nicht hinlänglich prüfbar sei (5). - Tuschling hält der Konstruktion der bürgerlichen Öffentlichkeit durch Habermas die "wirklichen Zwangsstrukturen kapitalistischer Gesellschaft" entgegen (6), womit er einzig seine Parteilichkeit demonstriert. - Auch Kunstmann, der eine Rei-

---

(1) Künzli, 145
(2) vgl. ebd., 146f
(3) Zur Kritik an Künzli vgl. Hoßdorf, 8ff. - Hoßdorfs Arbeit trifft übrigens die hier geführte Kritik an der Literatur zu Adorno nicht. Trotzdem ist sie für unser Vorhaben nicht von zentraler Bedeutung, da sie eine andere Frage verfolgt: Wie hat Adorno Marx rezipiert?
(4) Kramm, 32
(5) vgl. Küsters, 399
(6) Tuschling, 27

he treffender Argumente vorbringt, kommt bzgl. des Habermasschen Krisenbegriffs nur dazu, eine andere Lösung für das Habermassche Konstrukt der 'Legitimationskrise' vorzuschlagen. (1) - Weihe lobt in seinem Pragmatismus (s.o., Adorno) explizit den Habermasschen äußerlichen Umgang mit anderen Theorien (2) - der von uns auf S.151ff kritisiert wird. Seine Kritik an Habermas' Begriffspaar 'Arbeit/Interaktion' lautet: 'zu unpräzise' (3).

Glaser betrachtet den Habermasschen Gedanken der Gesellschafts-Emanzipation skeptisch, weil er ihm offenbar unhintergehbar erscheinende Eigenschaften bestehender Gesellschaft in Frage zu stellen scheint. So besteht Glaser einfach darauf, daß der "Warencharakter ... ein 'echter' Sachzwang"(4) sei; er kann Habermas' Theorien lediglich referieren und ihnen vorhalten, daß sie bzgl. ihrer praktischen Konsequenzen unplausibel oder daß sie folgenlos seien - z.B. "daß Habermas keine praktischen Vorschläge entwickelt, wie die Technologie unter soziale Kontrolle zurückgeholt werden kann."(5) Wenn er auch feststellt, daß bei Habermas "das Gegebene letztlich an einem unbegründbaren Ideal gemessen und als Verfallsform deklariert" wird (6), so scheint darin zwar eine richtige Ahnung auf, jedoch ohne daß der angedeutete Fehler in Habermas' Theorie entwickelt und damit kritisiert würde; Glaser drückt hier offenbar vielmehr seinen Unwillen gegen weitergehende Kritik des 'Gegebenen' aus.

Bahrs Auseinandersetzung mit Habermas wird ihrem Gegenstand eher gerecht. Er kritisiert Habermas' Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion, allerdings nach Maßgabe seines eigenen Interesses in Gestalt der Opposition Technik/Politik - was diese Arbeit aus dem Bereich unserer

---

(1) vgl. unsere Arbeit, S.1o8
(2) vgl. Weihe, 43
(3) vgl. ebd., 7o; vgl.a. Willms, 4o
(4) Glaser, 189
(5) ebd., 185; vgl.a.131ff. Ähnlich Luhmann. Auch er verzichtet auf eine Kritik und unternimmt stattdessen einen "Vergleich der beiden Positionen"(Luhmann I, 291; vgl.a. ebd., 319.
(6) Glaser, 185

Untersuchung weitgehend herausfallen läßt.

Eine Abhandlung, die u.E. Habermas' Theorie der kommunikativen Kompetenz treffend kritisiert, findet sich in Helds "Kommunikationsforschung - Wissenschaft oder Ideologie?" Dieser Autor wird dementsprechend an gegebener Stelle ausführlich zu Wort kommen.

Schließlich noch zu den DDR-Theoretikern und ihren westlichen Kollegen. Sie unterlassen es in keiner Schrift, ihre vorgängige Parteilichkeit zu proklamieren:

> "Der Marxismus-Leninismus ... kritisiert immer von einem bestimmten, festen Boden aus. Mit dem Prinzip der Parteilichkeit wird zugleich der Kritik-Maßstab legitimiert."(1)
> "Die wirkliche Historische Materialismus unterläßt nie den Blick zum praktischen sozialen Leben und dessen Einarbeitung(!) in die Theorie vom Standpunkt der fortschrittlichen, also der Arbeiterklasse. Unterbleibt solche Hinwendung, liegt eine Fehlbenützung des Namens, ein Verstoß gegen lautere Wettbewerbsmethoden vor."(2)

Solche Wissenschaft, die Wahrheit von Erkenntnis prinzipiell an deren Standpunkt festmacht, kann nicht sagen, woher sie weiß, welcher Standpunkt wahr ist - dazu müßte sie bereits zu wahrer Erkenntnis fähig sein, bevor sie diesen Standpunkt hat. Ihre Wahl des bestimmten Standpunktes ist daher nicht wissenschaftlich begründet, willkürlich - sie könnte jeden anderen mit gleichem Recht als wahrheitskonstitutiv behaupten.

Die "Kritik der bürgerlichen Ideologie"(3), die solche Wissenschaft produziert, besteht so auch durchweg in der äußerlichen Konfrontation 'bürgerlicher Wissenschaft' mit den Thesen des 'Marxismus-Leninismus' und nicht im materialen Aufweis von Fehlerhaftigkeit der zur Betrachtung anstehenden Texte.

Sorg z.B. entwickelt zunächst sein Verständnis 'des'

---

(1) Beyer I, 31; vgl.a. Bauermann/Rötscher I, bes. 15, sowie Hahn, bes.924
(2) Beyer II, 44
(3) Titel der von Manfred Buhr herausgegebenen Reihe, in der die zuletzt genannten Schriften (außer der Hahns) erschienen sind.

Ideologiebegriffs von Marx, Engeln und Lenin, um dann den 'bürgerlichen Ideologietheorien' vorzuhalten, daß sie einen anderen haben (1). Auf Grundlage der Unterstellung, der erstere Begriff sei richtig, die anderen damit falsch, verzichtet er auf ihre Kritik, indem er ihnen die Differenz zum Marx/Engels/Leninschen als Mangel anrechnet; so wird z.B. Habermas mit den Feststellungen 'kritisiert', daß in seiner Konzeption

> "die Kategorie der Produktionsverhältnisse keinen oder aber vollständig untergeordneten Platz (hat). Desgleichen verlor auch der Marxsche Schlüsselgedanke des Klassencharakters gesellschaftlicher Erscheinungen seine Bedeutung"(2),

daß Habermas "theoretisch wie praktisch (eine) folgenreiche Unterschätzung(!) der Rolle der Klassen"(3) unterlaufe und daß er überhaupt zu "idealistisch" und zu wenig "materialistisch" argumentiere (4).

Ebenso Bauermann/Rötscher:

> Adornos Auffassungen "stehen im Gegensatz zur marxistischen Analyse."(5)

Dieses 'Argument' halten sie bereits für eine Widerlegung. (6)

Gegen die gewöhnliche Abgrenzung von Natur- und Gesellschaftswissenschaften führen Ley/Müller - bzgl. des Streites Habermas-Albert - ins Feld, daß damit die

> "philosophische Kategorie der Einheit der Welt in ihrer Materialität, die dem Materialismus von Marx und Lenin eigen ist"(7),

negiert sei. Damit propagieren sie ihre Weltanschauung, was mit Wissenschaft nichts zu tun hat: Unabhängig von jeder bestimmten Wirklichkeit wird allem das Prädikat 'Form von Materie' gegeben. Die Kritik, die Albert letzt-

---

(1) Dasselbe Verfahren findet sich bei Günter Rohrmoser, s.bes. 89-91.
(2) Sorg, 1o7
(3) ebd., 112
(4) vgl. ebd., 1o3f, 1o5, 1o7 u.a.
(5) Bauermann/Rötscher II, 1456
(6) vgl.a. Bauermann/Rötscher I , 32
(7) Ley/Müller, 2o

lich trifft, ist so auch nicht wissenschaftlich, sondern moralisch: Seine Wissenschaft sei 'bewußt betriebene Verantwortungslosigkeit', indem sie 'Desinteresse' an der kapitalistischen Wirklichkeit aufweise (1). - Dazu paßt das agententheoretische Urteil über die kritische Theorie:

> "Die kritische Theorie der Frankfurter Schule ... erwies sich ... als bundesdeutsche Ideologievariante einer spätbürgerlichen imperialistischen Gesellschaft, die beliebigen Protest abzufangen sucht."(2)

Die Begründung dafür von Reichel:

> Adornos "Denunziation der Ideologie als falsches Bewußtsein ist sëlbst falsches Bewußtsein. Es entspringt mit Notwendigkeit dem bürgerlichen Klassenstandpunkt Adornos."(3)

Also wieder die oben von uns kritisierte unwissenschaftliche Grundlage für Wissenschaft: auf den Standpunkt komme es an. (4)

In der Besprechung der Sekundärliteratur ist bereits deutlich geworden, wie unsere eigene Vorstellung von einer Beschäftigung mit der kritischen Theorie aussieht. Wir haben ebenfalls eine Kritik an der kritischen Theorie von Adorno und Habermas, wollen sie aber durch den argumentativen Nachweis von Fehlern in der kritisierten Argumentation führen - und nicht durch den Verweis darauf, daß bestimmte Argumente nicht in ihr vorkämen oder daß sie bestimmte Dimensionen und Standpunkte vermissen ließe, die damit vorab als besser/richtiger/einzig richtig unterstellt würden. - Wir meinen, daß unsere Argumentation in der vorliegenden Arbeit dieser Anforderung genügt. Wir halten diesen Anspruch für notwendig. Kritik, die sich im Gestus des 'Stimmt schon - aber könnte man nicht auch sagen...' vorträgt, führt zu keiner Klärung, provoziert keine

---

(1) vgl. Ley/Müller, 49
(2) ebd., 9
(3) Reichel, 61
(4) ebenso: Narski, Jopke, Dawydow

gescheite Auseinandersetzung und Kritik. - Diese müßte darin bestehen, ihrerseits zu versuchen, Fehler in unserer Argumentation aufzudecken.

Unser Vorhaben besteht in Folgendem.

Insgesamt wollen wir zeigen, daß die kritische Theorie von Adorno und Habermas (1)ihre zentrale Crux darin hat, daß sie eine kritische Idee zur Grundlage hat, die ein Maß abgibt für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Gesellschaft wird auf diese Weise nicht richtig begriffen: Der vorausgesetzte kritische Maßstab setzt sich gegen das richtige Erfassen der Wirklichkeit durch, verzerrt die Optik des Blicks, der die Wirklichkeit begreifen soll. Oder kurz: Die Erkenntnis ordnet sich der Kritik unter.

Wir beginnen mit Adornos Hegelkritik, die sich gegen Hegels Identifizierung von Denken und Sein richtet. Gezeigt werden soll, daß Adornos Verlängerung dieser Kritik in die Behauptung eines 'Bruches' von Subjekt und Objekt ein falscher Übergang ist, der nur aufgrund der aporetischen Konstruktion eines anderen Verhältnisses von Subjekt und Objekt funktioniert: Subjekt und Objekt sollen 'versöhnt' werden. Die mit dem Anspruch, auf ein solches versöhntes Verhältnis zu verweisen, formulierte "Negative Dialektik" ist die Adornosche Antwort auf das selbstgeschaffene Dilemma, im Denken 'gegen das Denken' vorgehen zu wollen. Die darin liegenden zentralen Widerspüchlichkeiten gilt es aufzuweisen.

Zweitens ist auf Adornos (zusammen mit Horkheimer formulierte) Entwicklung der Entstehung des angeblichen Subjekt-Objekt-Bruches einzugehen: - auf die 'Urgeschichte der Sub-

---

(1) Adorno und Habermas haben wir als die Vertreter der kritischen Theorie herausgegriffen, die die größte Bedeutung erlangt haben. Die Beschränkung auf diese beiden Autoren geschah, damit das Thema in überschaubaren Grenzen bleibt.

jektivität', wie sie vor allem in der "Dialektik der Aufklärung" formuliert ist. Hierzu soll aufgewiesen werden, daß der Konstruktion ein falscher Naturbegriff zugrundeliegt, der nur widersprüchlich begründet werden kann und der ferner die Grundlage abgibt für einen äquivoken Begriff von Herrschaft: Herrschaft über Natur und Herrschaft über einen fremden Willen fallen bei Adorno/Horkheimer in eins. - In einem Exkurs wird kurz die Fehlerhaftigkeit angedeutet, die den Adornoschen Versuch auszeichnet, ökonomische Kategorien zum Beleg seiner Vorstellungen heranzuziehen. - Aus der Konstruktion des die Natur und damit sich selbst unterdrückenden Subjekts ergibt sich Adornos/Horkheimers Urteil über die heutige Gesellschaft: In ihr habe sich die Vernunft derart verselbständigt, daß alles der Herrschaft des 'Identitätsprinzips' unterworfen sei. Dagegen werden wir argumentieren, indem wir zu zeigen versuchen, daß hier ein dem o.g. Naturbegriff entsprechender falscher Vernunftbegriff vorliegt, der seine Existenz eben der Konfrontation mit der vorausgesetzten Idee einer wahrhaften, Subjekt und Objekt versöhnenden Vernunft verdankt. Mit diesem Maß ausgestattet, läßt sich sodann in der Tat alles der Kritik unterziehen, diesem Maß nicht zu entsprechen.

Anschließend gehen wir exkursartig auf die frühe Fassung der kritischen Theorie ein, wie sie von Horkheimer formuliert wurde. Dies deshalb, um zu zeigen, daß unsere generelle Kritik an der kritischen Theorie auch hier zutrifft, obwohl die grundlegende Idee in ihr eine andere Gestalt hat: - die der Vorstellung von einer 'vernünftigen Gesellschaft', gemäß der damals auf politische Praxis zielenden Ausrichtung der kritischen Theorie.

Im zweiten Teil der Auseinandersetzung mit Adorno soll unser Urteil, daß Adornos kritischer Maßstab seine Gesellschaftserkenntnis trübt, an seinen soziologischen Schriften belegt werden. Das beinhaltet die Kritik an Adornos Diagnose des Bewußtseins der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft sowie die an Adornos Vorstellungen über die

moderne Kultur. Schließlich ist der soziologische Fehler namhaft zu machen, den Adornos Begriff der 'verwalteten Welt' einschließt.

Damit ist bzgl. Adorno unser Anliegen bereits durchgeführt. Die innere Widersprüchlichkeit der kritischen Theorie sowie ihrer Grundlegung ist aufgewiesen worden - und daß sie zu einer falschen Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt. (1)

Dasselbe soll im folgenden für Habermas gezeigt werden. - Habermas' grundlegende Idee hat anderen Charakter als die Adornos. Habermas stellt der existierenden Vernunft keine andere Vernunft entgegen, sondern er besteht einfach auf der Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selber: Herrschaftsfreiheit durch demokratische Einigung der freien und gleichen Bürger. Er unternimmt daher keine eigenständige Konstruktion, um seine Idee zu begründen, sondern versucht, sie in der Betrachtung der (bürgerlichen) Gesellschaft als allenthalben wirksam herauszustellen. (2)

---

(1) Auf die "Ästhetische Theorie" gehen wir also nicht ein, denn ihre Grundlage ist bereits kritisiert: In der Kunst sieht Adorno ein Medium, in dem sich negative Dialektik zu bewegen vermag (vgl.bes. Köhler, 236ff,und Holtkamp, Iff). Uns geht es um die Kritik der negativen Dialektik und ihrer Folgen für die Gesellschaftserkenntnis, nicht um die auf ihrer Konstruktion aufbauende Frage, inwieweit sie sich in der Kunst realisiert. - Zu Adornos Ästhetik vgl. ferner Baumeister/Kulenkampff, Scheible, Grenz II, Bubner I, Lypp, Jauß, Werckmeister, Tomberg, R.Heinz.

(2) Damit ist auch der Grund angegeben, warum Habermas' Überlegungen zu 'Erkenntnis und Interesse' in unserer Arbeit keinen besonderen Stellenwert haben. Die von Habermas in dieser Schrift vorgelegte Herleitung des emanzipatorischen Vernunftinteresses aus der 'Selbstreflexion der Gattung' ist nicht wesentlich für die Begründung seiner Idee, sondern ein Zusatz, dessen Implikate er in der Folgezeit auch nicht konsequent einlöst. - Vgl. dazu Kunstmann, 39f. - Daher wäre eine Beschäftigung mit diesem Punkt im Rahmen unserer Arbeit nur skizzenhaft sinnvoll. Auch dies unterbleibt, zugunsten einer ausführlichen Beschäftigung mit diesem Problemkreis, die Ludger Nolte als Resultat eines diesbezüglichen Projekts in Düsseldorf vorlegen will. - Vgl. ferner Böhler, Huch, Anacker, Apel, Badura, Bubner I Hülsmann, Krüger, Lobkowicz.

Als erstes kritisieren wir Habermas' Herleitung der Herrschaftsfreiheit aus dem Prinzip der bürgerlichen Öffentlichkeit, wie sie Habermas im "Strukturwandel der Öffentlichkeit" formuliert. Dabei soll gezeigt werden, daß Habermas die Logik dessen, was Herrschaftsfreiheit ist, nicht begriffen hat (was ihn mit den meisten seiner Kritiker eint) und daß er nur deshalb Herrschaftsfreiheit als gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit kritisch stehende Idee nehmen kann.

Zweitens geht es um Habermas' Gesellschaftsanalyse, die er mithilfe des Kategorienpaares 'Arbeit/Interaktion' unternimmt. Dabei wollen wir zum einen klarmachen, daß in diesem 'kategorialen Rahmen' bereits ein in der Soziologie gängiger Fehler steckt, der zu Habermas' falscher Bestimmung der Herrschaftsfreiheit paßt - weswegen er ihn offenbar übernimmt. - Zum anderen ist zu betrachten, wie die Gesellschaftsanalyse, die Habermas mithilfe seines Begriffspaares erstellt, nun selber aussieht. Die Gegenüberstellung von Arbeit und Interaktion soll es Habermas ermöglichen, 'gesellschaftliche Systeme' daraufhin zu überprüfen, ob sie mehr 'zweckrational' oder mehr durch 'symbolvermitteltes Handeln' bestimmt sind. Wir wollen zeigen, daß damit bereits der Kernpunkt seiner Analyse angegeben ist: Er besteht in der Befragung jeder beliebigen gesellschaftlichen Wirklichkeit daraufhin, ob sie Habermas' Ideal (das er mithilfe der Kategorien 'Arbeit/Interaktion' in soziologischen Termini zu fundieren sucht) entspricht. Daraus resultiert allerdings kein richtiger Begriff der Gesellschaft. (1)

In der zweiten Abteilung zu Habermas betrachten wir die

---

(1) Auf Habermas' Programm einer Theorie der sozialen Evolution in "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" gehen wir daher nicht ein. Es ist lediglich die Fortsetzung (die sich noch weiter von der Erkenntnis der Gesellschaft entfernt) von Habermas' interessierter Gesellschaftsbetrachtung, deren Prinzip wir kritisiert haben.

kommunikationstheoretische Grundlegung, die Habermas seiner Idee geben will. Dabei ist zunächst der Fehler der Konstruktion einer 'Doppelstruktur der Kommunikation' zu erklären, die Habermas einführt, um seine Erfindung zu begründen, Sprache enthalte eine Tendenz zur Herrschaftsfreiheit. Die Ebene der 'Metakommunikation' soll nämlich konstitutiv für die Bedingungen der Rede sein und damit auch für Wahrheit. Wir wollen zeigen, daß dieser Gedanke tautologisch ist, was Habermas bzgl. der Identifikation von Einigung und Wahrheit in der 'Konsensustheorie der Wahrheit' explizit ausspricht. Doch obwohl diese Theorie sich selbst ad absurdum führt, hält Habermas mit der Konstruktion der 'idealen Sprechsituation' an ihr fest, was wir als Dogmatismus erklären wollen. - Insgesamt sind die sprachtheoretischen Überlegungen von Habermas als Fortsetzung seines zuvor behandelten Fehlers zu erweisen, die Gesellschaft als Zusammenhang interagierender Subjekte aufzufassen. Ihr Fazit ist, so wollen wir klarmachen, eine Tautologie: Sprachliche und gesellschaftliche Herrschaftsfreiheit setzen sich wechselseitig voraus. - In einem Anhang zur Beschäftigung mit Habermas wird die These illustriert, daß Habermas mithilfe seiner Konstruktion des auf Herrschaftsfreiheit verweisenden Prinzips der Kommunikation noch jeden Autor so interpretiert, daß er Habermas' Resultat recht eigentlich bestätigt. (1)

Im Schlußkapitel der Arbeit wird kurz auf den sogenannten 'Positivismusstreit' eingegangen - allerdings nur soweit, wie es im Rahmen unserer Themenstellung sinnvoll ist. Dabei soll hingewiesen werden auf die prinzipielle Gemeinsamkeit der beiden streitenden Parteien, die die Grundlage für ihren Streit bildet, wobei wir beiden Seiten den Vorwurf des Dogmatismus nicht ersparen können.

---

(1) Die Auseinandersetzung Habermas - Luhmann fällt außerhalb unseres Interesses. Wollte man sie sinnvoll zum Gegenstand machen , so müßte man eine Kritik der Systemtheorie vorlegen, was jenseits des Rahmens dieser Arbeit liegt. (vgl. Habermas/Luhmann)

# A ADORNO

## I Die Idee der kritischen Theorie bei Adorno und Horkheimer: Versöhnung von Subjekt und Objekt

### 1 Adornos Hegelkritik und seine Negative Dialektik

Adornos Philosophie steht kritisch gegen die philosophische Tradition, namentlich gegen Hegel. Dabei sah sich Adorno genötigt, positiv festzuhalten, daß

> "Hegel ... der Philosophie Recht und Fähigkeit wiederverschafft (hatte), inhaltlich zu denken, anstatt mit der Analyse leerer und im emphatischen Sinn nichtiger Formen von Erkenntnis sich abspeisen zu lassen."(1)

In der Immanenz der Hegelschen Entwicklung der Begriffe, die versuchte, sich konsequent auf die 'Sachen selbst' einzulassen und ihnen nichts Äußeres zuzufügen, sieht Adorno Hegels uneingestandenen Tribut an 'in Subjektivität unauflösliche Objektivität'(2):

> "Erst der absolute Idealismus gibt, paradox genug, historisch die Methode frei, welche in der Einleitung der Phänomenologie das 'bloße Zusehen' heißt." (3)

Seine Grundlage dafür, den Gegenstand ernst zu nehmen, hat das Hegelsche Denken, so Adorno, jedoch im "Primat des Subjekts" bzw. in der "Identität von Identität und Nichtidentität"(4):

---

(1) ND 19
(2) 3StH 255
(3) ebd.
(4) ND 19

> "Nur darum vermag Hegel von der Sache aus zu denken, deren eigenem Gehalt gleichsam passiv sich zu überantworten, weil sie kraft des Systems bezogen wird auf ihre Identität mit dem absoluten Subjekt."(1)

Hegel teilte die traditionelle Forderung, "daß Philosophie System sein müsse"(2) und hat das "letzte und großartigste"(3) solcher Systeme hervorgebracht. Damit hat er die Frage, ob Identität von Subjekt und Objekt bestehe, vorab schon beantwortet:

> "Wenn ich aber die Philosophie von vornherein, ehe ich nur anhebe zu denken, der Norm unterwerfe, daß sie entweder System oder gar nichts sein soll, habe ich damit bereits über das entschieden, was überhaupt erst den Gegenstand der Philosophie bilden soll, nämlich ob es eine solche Identität von Subjekt und Objekt gibt und welche Möglichkeit sich unter Umständen denken läßt, das, was nicht identisch ist, trotzdem auszudrücken. Insofern also ist eine solche Philosophie, indem sie nur beginnt, eigentlich immer schon bei dem, was sie haben will." (4)

Genauer lautet der Einwand Adornos gegen Hegel zweifach:

1.) Indem Hegel auf der Absolutheit des Subjekts besteht, entzieht er ihm die Grundlage, von der abstrahiert wurde: Ein Ich, das jeden Bezug "auf das individuelle Bewußtsein" (5) verloren hat, wäre ebenso unbestimmbar, "wie Hegel dem Gegenbegriff dazu, dem Sein, es vorwarf"(6), und darüberhinaus "als Ich, nämlich als vermittelt zum Bewußtsein, gar nicht mehr zu fassen."(7) Die Analyse des absoluten Subjekts, so urteilt Adorno, erweist also die

---

(1) 3StH 255
(2) PT2 264
(3) PT2 265
(4) ebd.
(5) 3StH 264
(6) ebd.
(7) ebd.; vgl.a. VEE 259f: "Wieweit wir ... auch in der Abstraktion von jedem bestimmten Ich auf die Allgemeinheit des Ich und seiner Denkfunktion übergehen mögen, es bleibt auch diesem allgemeinen Ich und dieser allgemeinen Denkfunktion doch immer noch dieses gesellt, daß es anders als durch das principium individuationis der bestimmten eigentümlichen Person, die dieses Bewußtsein hat, überhaupt nicht vorgestellt werden kann ... "

'Unauflöslichkeit' eines nichtidentischen Moments, das die Philosophie des absoluten Subjekts jedoch nicht anerkennen kann.

> "Insofern ist Hegels Philosophie nach dem Richtspruch ihres eigenen Begriffs unwahr."(1)

2.) Hegels Bestehen auf der Absolutheit des Subjekts verleugnet, so Adornos zweite Fassung seines Einwandes, die Unauflöslichkeit des Objekts:

> "Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein."(2)
> "Denken widerspräche schon seinem eigenen Begriff ohne Gedachtes und dies Gedachte deutet vorweg auf Seiendes, wie es vom absoluten Denken doch erst gesetzt werden soll ... "(3)

---

(1) 3StH 264; Adorno stellt zugleich die Frage: "Wieso aber ist sie dann doch wahr?"(3StH 264) und gibt im Anschluß an Marx (vgl. MEW ErgI, bes.574) zur Antwort: - weil das Substrat des Geistes in der Hegelschen Philosophie die gesellschaftliche Arbeit ist. Denn in der Reproduktion der Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft wird objektiv abstrahiert von der Qualität der Produkte und der Produzenten; so macht das "Prinzip der Äquivalenz gesellschaftlicher Arbeit ... Gesellschaft im neuzeitlichen bürgerlichen Sinn zum Abstrakten und zum Allerwirklichsten, ganz wie Hegel es vom emphatischen Begriff des Begriffs lehrt." (3StH 267) - Auf diesen Übergang Adornos zur Charakterisierung der bürgerlichen Gesellschaft als einem vom Tauschprinzip beherrschten, abstrakten Zusammenhang ist hier nicht einzugehen. Wir beschäftigen uns kurz mit diesem Punkt im Exkurs "Der Warentausch als erkenntnistheoretische Kategorie", s.u., S.42-44. - Zum doppelten Bezug Adornos auf Hegel vgl. Tichy 144ff.

(2) ND 184

(3) ND 139 - Weiter vgl. ND 173f und Hoßdorf 28-32. - Zum Bezug auf Adornos Husserl-Kritik in "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie" vgl. die Bemerkung Köhlers in "Th.W.Adornos Konzeption einer kritischen Theorie der Gesellschaft", 121f. - Vgl. a. "Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie".

Von der gegen Hegel gerichteten Feststellung aus, daß dem Denken der Gegenstand des Denkens vorausgesetzt ist, gelangt nun Adorno durch einen falschen Übergang dazu, dem Denken prinzipielle Unzulänglichkeit zu bescheinigen.

Zunächst stellt Adorno fest - was noch nicht zu kritisieren ist - : Da das Objekt nicht im Subjekt aufgeht, darf das Subjekt sich nicht sicher sein, das Objekt zu haben:

> "Benjamin kritisierte eindringlich Gottfried Kellers urbürgerlichen Spruch, die Wahrheit könne uns nicht davonlaufen. Auf die Tröstung, Wahrheit sei unverlierbar, hat Philosophie zu verzichten."(1)
> "Gegens Risiko des Abgleitens ins Beliebige ist der offene Gedanke ungeschützt; nichts verbrieft ihm, ob er hinlänglich mit der Sache sich gesättigt hat, um jenes Risiko zu überstehen."(2)

Damit ist an dieser Stelle noch nichts gegen die prinzipielle Fähigkeit des Gedankens gesagt, die Sache zu erfassen; die zitierte Stelle geht weiter:

> "Die Konsequenz seiner Durchführung aber, die Dichte des Gewebes trägt dazu bei, daß er trifft, was er soll."(3)

Das Treffen-Können ist hierbei noch unterstellt.

Kritikabel wird Adornos Argumentation jedoch, wenn er sagt:

> "Dialektik entfaltet die vom Allgemeinen diktierte Differenz des Besonderen vom Allgemeinen. Während sie, der ins Bewußtsein gedrungene Bruch von Subjekt und Objekt, dem Subjekt unentrinnbar ist, alles durchfurcht, was es, auch an Objektivem denkt, hätte sie ein Ende in der Versöhnung. Diese gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen,über die Dialektik keine Macht mehr hätte."(4)
> Der Name 'Dialektik' "sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen, daß diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der adaequatio. Der Widerspruch ist ... Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff. Der Schein von Identität

---

(1) ND 45
(2) ebd.
(3) ebd.
(4) ND 18

> wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will."(1)
> "Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt. Zu ihr treibt den Gedanken seine unvermeidliche Insuffizienz, seine Schuld an dem, was er denkt."(2)

Als erstes verwandelt Adorno die Verschiedenheit von Gegenstand und Denken in einen Gegensatz, in den "Bruch von Subjekt und Objekt", der "versöhnt" werden muß; damit ist sein Angriff gegen das Denken eingeleitet. Es sollen nämlich "die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen"; das kann man noch so verstehen, als sei damit nur noch einmal seine Hegel-Kritik ausgesprochen, die auf die Getrenntheit von Subjekt und Objekt bzw. von Denken und Gegenstand pocht. Doch gemeint ist zugleich das, was schließlich mit der "unvermeidlichen Insuffizienz" des Gedankens ausgesprochen ist. Dagegen läßt sich nur sagen, daß 'der Gedanke', wäre er wirklich 'unvermeidlich insuffizient', dies nimmer wüßte; er müßte dazu ja seine eigene Insuffizienz von außen einsehen, hintergehen, was er aber gerade wegen dieses seines Charakters nicht können soll. - Mit anderen Worten: Adorno führt hier seine Variante des erkenntnistheoretischen Zirkels vor. Er müßte Gegenstand und Begriff unabhängig voneinander kennen, um sinnvoll ihre Nicht-Übereinstimmung behaupten zu können. D.h. er unterstellt die Möglichkeit, aus der Subjekt-Objekt-Beziehung herauszutreten und sie quasi von oben einsehen zu können, was undenkbar ist, denn dann hätte er ja bereits ein neues Objekt: eben die Subjekt-Objekt-Beziehung. - Noch anders: Obwohl bei Hegel die Kritik am erkenntnistheoretischen Problematisieren des Verhältnisses von Gegenstand und Begriff sich auf Grundlage der falschen Vorstellung abspielt, die Wirklichkeit gehe deswegen im Begriff auf, weil sie überhaupt eigentlich Geist sei, ist u.E. an jener Kritik festzuhalten. Das

---

(1) ND 16f
(2) ND 17

Argument, vor dem Erkennen sei kein Erkennen, ist unabhängig von seiner idealistischen Grundlage bei Hegel. - Adornos Rückgang hinter Hegels Kritik an der Erkenntnistheorie, motiviert durch die Kritik des Absoluten, reproduziert die erkenntnistheoretische Aporie. Er will das Erkennen als mangelhaft erkennen bzw. die Identität als Unwahrheit identifizieren.

An anderer Stelle formuliert Adorno seinen Übergang vom behaupteten Gegensatz von Subjekt und Objekt zur Mangelhaftigkeit des Denkens so:

> "Derlei Überlegungen zeitigen den Anschein von Paradoxie. Subjektivität, Denken selber, sei nicht aus sich zu erklären sondern aus Faktischem, zumal der Gesellschaft; aber die Objektivität der Erkenntnis wiederum sei nicht ohne Denken, Subjektivität. Solche Paradoxie entspringt in der Cartesianischen Norm, Erklärung müsse das Spätere, wenigstens logisch Spätere aus dem Früheren begründen. Die Norm ist nicht länger verbindlich. Nach ihrem Maß wäre der dialektische Sachverhalt der simple logische Widerspruch. Aber der Sachverhalt ist nicht nach einem von außen herbeizitierten hierarchischen Ordnungsschema zu erklären. Sonst setzt der Erklärungsversuch die Erklärung voraus, die er erst finden muß; supponiert Widerspruchslosigkeit, subjektives Denkprinzip, als dem zu Denkenden, dem Objekt inhärent. In gewissem Betracht ist die dialektische Logik positivistischer als der Positivismus, der sie ächtet: sie respektiert, als Denken, das zu Denkende, den Gegenstand auch dort, wo er den Denkregeln nicht willfahrt. Seine Analyse tangiert die Denkregeln. Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen."(1)

Also: 1) Denken selbst, also Subjektivität, sei zu erklären aus Faktischem, 2) Objektivität der Erkenntnis sei nicht ohne Denken, Subjektivität. Das ist ein Zirkel, sagt Adorno: Subjektivität setzt Objektivität voraus, Objektivität umgekehrt Subjektivität. Dies zu begreifen sei ein Denken, das 'den Denkregeln' folgt, nicht in der Lage, denn diesen zufolge könne solcher Zirkel gar nicht sein.

---

(1) ND 144

Also müsse Denken seine eigenen Gesetze überschreiten.

Nun fällt erstens auf, daß der Zirkel, aus dem Adorno die Kritik der 'Denkregeln' herausbekommen will (Objektivität ist Voraussetzung für Subjektivität ist Voraussetzung für Objektivität), gar kein Zirkel ist. 'Objektivität' ist einfach äquivok gebraucht: Das eine Mal ist damit die Sache selbst gemeint ("Faktisches"), das andere Mal deren Erkenntnis ("Objektivität der Erkenntnis"). Adorno hat also nur das schlichte Voraussetzungsverhältnis von Gegenstand, Erkennendem und Erkenntnis formuliert, aber kein zirkuläres. Zwar spricht Adorno von einem "Anschein von Paradoxie", aber nicht, um ihn in der angegebenen Weise aufzulösen, sondern um ihn den 'Denkregeln' zur Last zu legen.

Den zweiten Grund zur Kritik gibt Adornos Unterstellung eben dieser 'Denkregeln'. Auf Grundlage der Kritik am Idealismus, die festhält, daß Denken allemal Denken eines vorausgesetzten Etwas ist, müßte Adorno die Vorstellung solcher Regeln des vom Gegenstand unabhängig gedachten Denkens konsequenterweise als falsch kritisieren: Wenn Denken Denken eines ihm vorausgesetzten Gegenstandes ist und nicht Denken seiner selbst (bzw. des absoluten Geistes), hat es sich nach dem Gegenstand zu richten und seine Wahrheit nicht unabhängig von diesem in sich selbst zu suchen.

Adorno hat zwar etwas gegen Denken, das Denkregeln folgen will, kritisiert es aber nicht, sondern hält ihm einfach entgegen, daß es vor solchen Paradoxien wie der von ihm konstruierten kapitulieren müsse, d.h. unzulänglich sei und deshalb nicht "an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein" lassen dürfe. Es müsse über sich hinausgehen und "gegen sich selbst ... denken". Adorno läßt sich also auf die Vorstellung von Denkregeln ein, er kritisiert nicht, daß sie falsch ist, sondern will die als existent unterstellten Denkregeln um ein konsequenteres Denken ergänzen,

damit der "Gegenstand auch(!) dort, wo er den Denkregeln nicht willfahrt", "respektiert" sei. Dadurch kommt er zu der Konstruktion eines 'Denkens, das gegen sich selber denkt', in der die Aporie seiner 'Kritik' bündig ausgesprochen ist. (1)

Weiter:

> "Dialektik ist, als philosophische Verfahrensweise, der Versuch, mit dem ältesten Medium der Aufklärung, der List, den Knoten der Paradoxie zu entwirren. ... Dialektische Vernunft folgt dem Impuls, den Naturzusammenhang und seine Verblendung, die im subjektiven Zwang der logischen Regeln sich fortsetzt, zu transzendieren, ohne ihre Herrschaft ihm aufzudrängen: ohne Opfer und Rache. Auch ihr eigenes Wesen ist geworden und vergänglich, wie die antagonistische Gesellschaft. Freilich hat der Antagonismus so wenig seine Grenze an der Gesellschaft wie das Leiden. So wenig Dialektik auf Natur als universales Erklärungsprinzip auszudehnen ist, so wenig doch sind zweierlei Wahrheiten nebeneinander aufzurichten, die dialektische innergesellschaftlich und eine gegen sie indifferente."(2)

Weil Adorno an dem sich angeblich seinen eigenen Regeln überlassenden Denken festhält, es nur relativiert sehen möchte (durch über es hinausgehende Dialektik), kommt er hier zu einer weiteren Ungereimtheit: In den Naturwissenschaften soll der "subjektive Zwang der logischen Regeln" offenbar angemessen sein. Damit ist ausgesprochen, was schon in der Relativierung des Regel-Denkens durch Dialektik enthalten ist: Es sind in der Tat 'zweierlei Wahrheiten nebeneinander aufgerichtet', woran Adornos Erklärung, dies sei nicht so, nichts ändert. (3)

---

(1) Unkritisch hierzu: Küsters, Der Kritikbegriff der kritischen Theorie: "... kritische Theorie (ist) der Versuch, gegen das bestehende Denken und seine Beschränkung auf den Aspekt der Identität Erkenntnis zu explizieren, die Perspektivverengung der Identität ... aufzubrechen" (Küsters 2o5).

(2) ND 144f

(3) - wobei übrigens die Naturwissenschaft zur Nichtwissenschaft degradiert wird: Die Objektivität ihrer Erkenntnis soll ihr Kriterium nicht in ihrem Gegenstand, sondern ihrer Methodik, eben jenen Denkregeln haben. Vgl. hierzu die Fußnote (2) auf S.31f.

Daß die Behauptung von zweierlei Maß fürs Erkennen verschiedener Gegenstände ein Unding ist, läßt sich bereits durch die Überlegung klarmachen, daß mit der Behauptung der Angemessenheit der jeweiligen Erkenntnisweise für den jeweiligen Gegenstand bereits ein Wissen über den Gegenstand unterstellt ist, das durch die Erkenntnisweise doch gerade erst herausgefunden werden soll.

Doch nicht diese Widersinnigkeit stört Adorno an der Behauptung von zweierlei Erkenntnismaß. Sondern:

> "Die an der Einteilung der Wissenschaften orientierte Trennung von gesellschaftlichem und außergesellschaftlichem Sein täuscht darüber, daß in der heteronomen Geschichte blinde Naturwüchsigkeit sich perpetuiert."(1)

Daß der Fehler der (vorgängigen) Einteilung der Wissenschaft in Natur- und Geisteswissenschaft in der Behauptung zweier verschiedener Erkenntnisweisen liegt, ist nicht Adornos Kritikpunkt. Ihm geht es vielmehr darum, daß man sich nicht über eine bestimmte Verwandtschaft der Gegenstände Natur und Gesellschaft hinwegtäuschen soll: Die "blinde Naturwüchsigkeit" der (bürgerlichen) Gesellschaft dürfe nicht aus dem Blick geraten. - Nun hat jedoch Adorno damit gerade kein Argument gegen die Behauptung spezifisch natur- und geistes- bzw. gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisweisen vorgebracht. Er hat lediglich auf die (selbstverständlich bestehende) Verschiedenheit von Natur und Gesellschaft hingewiesen ('gesellschaftliches und(!) außergesellschaftliches Sein') und das falsche Argument geltend gemacht, daß die Naturwüchsigkeit der Gesellschaft die Trennung ihrer Erkenntnis von der der Natur problematisch mache - wo doch gerade der Umstand, daß Gesellschaft wie Natur erscheint, nochmal darauf hinweist, daß sie eben nicht Natur ist.

Fassen wir zusammen:

Adorno kritisiert Hegels Überführung aller Wirklichkeit

---

(1) ND 145

in Geist. Gegen die Absolutheit des Subjekts hält er an der Vorgängigkeit des Objekts fest: Der Gegenstand ist dem Geist vorausgesetzt, geht nicht in ihm auf. - Von dieser Kritik des Absoluten aus macht Adorno den falschen Übergang zur Kritik der Erkenntnis überhaupt: als sei Erkenntnis 'insuffizient', weil ihre Gegenstände eine ihr vorgeordnete Existenz haben und nicht unmittelbar mit ihr zusammenfallen. Als sei es eine "Not", "mit Begriffen zu operieren"(1), weil sie 'auf Nichtbegriffliches gehen'(2). Von der Kritik des Absoluten aus geht Adorno also hinter die Hegelsche Kritik der Erkenntnistheorie zurück und reproduziert deren Aporie.

Mit anderen Worten: Obwohl Adorno die Vorstellung einer Identität von Subjekt und Objekt zurückweist, trauert er solcher Identität nach. Er beklagt die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt als 'Bruch', als 'unversöhntes' Verhältnis. Obwohl er also die Vorstellung einer übergreifenden Einheit kritisiert, will er Subjekt und Objekt als verschiedene harmonisch zusammenbringen:

> "Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen."(3)

Anstatt mit der Kritik des Hegelschen absoluten Systems auch die Vorstellung eines (wenn auch nicht identischen, so doch eines) 'versöhnten' Verhältnisses von Subjekt und Objekt fahren zu lassen, trifft Adorno die Feststellung, daß "lückenloses System und vollbrachte Versöhnung" sich widersprechen (4) und entwickelt um der Versöhnung willen ein "Antisystem"(5). Dies ist die "Negative Dialektik", die sich durch die Aporie auszeichnet, hinter ihre eigene Grundlage als Denken zurückgehen zu wollen: Gegen die

---

(1) ND 23
(2) vgl.ebd.
(3) S+O 153
(4) 3StH 273
(5) ND 1o

Differenz von Subjekt und Objekt soll ihre 'Versöhnung' gedacht werden, indem das Denken 'gegen sich selber' denkt.

Im folgenden soll nun die von Adorno und Horkheimer gegebene Erklärung der Entstehung der Subjekt-Objekt-Trennung untersucht werden.

## 2 Die Urgeschichte der Subjektivität

Zu untersuchen ist also Adornos/Horkheimers 'Geschichte des Subjekts': Um den Bruch von Subjekt und Objekt zu begreifen, entwerfen Adorno/Horkheimer die "Urgeschichte der Subjektivität"(1), d.h. die Konstitution des Subjekts, sowie die darauf aufbauende Entwicklung des Subjekts bis hin zu seiner Stellung in der heutigen Gesellschaft.

Zunächst eine Bemerkung zu Adornos Begriff der 'Naturgeschichte'. (2)

Die Trennung von Subjekt und Objekt bezeichnet Adorno als zugleich real und Schein bzw. zugleich wahr und unwahr. Wahr, insofern die Erkenntnis dieser Trennung den herrschenden Zustand richtig diagnostiziert, unwahr, wenn die Trennung als notwendige behauptet wird (3). Dagegen gilt es, die Antithesis von Subjekt und Objekt aufzuheben. - Dem entspricht Adornos Idee der "Objektivität des geschichtlichen Lebens ... (als) Naturgeschichte"(4). Natur und Geschichte sollen - im Anschluß an Marx (5) - aus ihrer herkömmlichen starren Gegenübersetzung befreit

---

(1) DA 51
(2) vgl. dazu Heider, bes.15ff
(3) vgl. S+O 152
(4) ND 347
(5) vgl. MEW 3, 18

werden:

> "Am Gedanken wäre es ..., alle Natur, und was immer als solche sich installiert, als Geschichte zu sehen und alle Geschichte als Natur"(1).

Die Antithesis von Geschichte und Natur ist als realer Schein zu kennzeichnen, indem gezeigt wird, 1.) was der Natur angetan wird, wenn sie objektiv zum geschichtslosen toten Objekt degradiert wird, und 2.) daß die bestehende Gesellschaft in ihrer Entgegensetzung gegen Natur selbst zur 'zweiten Natur' wird, womit sie zugleich ihren wahren Charakter verdeckt. (2)

Adorno will zeigen, wie die von ihm als ideologisch beurteilte Trennung von Natur und Geschichte aus der Trennung von Subjekt und Objekt hervorgeht, die mit der Konstitution des Subjekts gegeben ist. Dabei gibt er mit dem Begriff der 'Naturgeschichte' bereits den Schlüsselbegriff für seine Konstruktion des 'Versöhnung' verlangenden 'Bruches' von Subjekt und Objekt an - was im folgenden zu zeigen ist. (3)

Adorno und Horkheimer bestimmen die Bildung des Subjekts als begründet in der Not, sich gegen die Übermacht der Natur wehren zu müssen.

> "Die Verdopplung der Natur in Schein und Wesen, Wir-

---

(1) ND 353; vgl. Adornos bereits 1932 gehaltenen Vortrag "Die Idee der Naturgeschichte": Es gilt, "das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten(?) ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, ... (und) die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein."(INg 354f)

(2) vgl.ND 351; Hegel erklärte die Verfaßtheit der Gesellschaft auf ihren jeweiligen Stufen als notwendig; die Geschichte ist bei ihm der Prozeß des sich seines Wesens bewußt werdenden Geistes (vgl.Hegel, ww12, Einleitung, bes. 30-33). In der damit bezeichneten Konstruktion des 'Weltgeistes' sieht Adorno die vollendete "Ideologie der Naturgeschichte"(ND 350).

(3) Zum Bezug des Adornoschen Programms auf Benjamin und Lukács vgl. Köhler 52-84.

kung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht, stammt aus der Angst des Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird."(1)

Die "Verdopplung der Natur in Schein und Wesen" soll die 'Möglichkeit' von mythischer Naturauffassung und Erkenntnis der Natur liefern. - Doch wie soll diese'Verdopplung' existieren, wenn nicht im Mythos und in der Naturwissenschaft? Adorno/Horkheimer bringen hier Mythos und Naturwissenschaft auf die Abstraktion "Verdopplung der Natur in Schein und Wesen" herunter, um dann widersinnigerweise diese aus 'Mythos und Naturwissenschaft' gewonnene Abstraktion als deren Voraussetzung zu behaupten. - Adorno/Horkheimer kommen offenbar auf diese merkwürdige Abstraktion, weil es ihnen darum geht, an Mythos und Naturwissenschaft ein Identisches auszumachen: den Versuch, sich der Natur zu bemächtigen.(2)

---

(1) DA 17

(2) Dabei wird allerdings, wie schon oben (vgl.S.26), Naturwissenschaft zu äußerlichem Hantieren am Gegenstand erklärt: Wie die mythische Naturauffassung, die den Blitz aus Mangel an Wissen um die Elektrizität hämmerschwingenden Göttern als Urhebern zuschrieb, also die Natur noch nicht aus ihr selbst zu erklären vermochte, soll die Naturwissenschaft ihren Gegenstand in ihrer Erklärung 'verdoppeln'. Als ob die wissenschaftliche Erklärung der Natur nicht eben die Erklärung der Natur sei. - Auf die auch unter Naturwissenschaftlern, die auf den Charakter ihrer Tätigkeit reflektieren, verbreitete Vorstellung, die Entwicklung der Technik sei nicht der Anwendung der systematischen Erkenntnis der Bestimmungen der Natur zuzuschreiben, sondern der Erstellung immer 'komplexerer' Modelle davon, was möglicherweise Natur sein könnte, wäre näher einzugehen. - Wird hier nicht gemacht, da das zu einem Gegenstandswechsel führte. Hier nur ein Beispiel, um den Gedanken anzudeuten. Heisenberg führt in seinen erkenntnistheoretischen Bemerkungen die Quantentheorie als Beleg dafür an, daß der Gegenstand der Naturwissenschaft letztlich nicht zu haben ist. Die Quantentheorie besage nämlich, "daß wir die Bausteine der Materie, die ursprünglich als die letzte objektive Realität gedacht waren, überhaupt nicht mehr'an sich'betrachten können, daß sie sich irgendeiner objektiven Festlegung in Raum und Zeit entziehen und daß wir im Grunde immer nur unsere Kenntnis dieser Teilchen zum Gegenstand der Wis-

Es handelt sich also hier weiterhin um erkenntnistheoretische Reflexion auf die Möglichkeit des Erkennens, wobei Mythos und Erkenntnis mittels Abstraktion auf eine Ebene gebracht werden. Wie diese Möglichkeit nun näher aussieht, ist in der Bestimmung der menschlichen Angst als ihrer Grundlage angedeutet. Genauer:

> "Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden. Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus diesem Präanimismus. In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt."(1)

Aber eben nur angelegt. Wirklich soll sie nach Adorno/Horkheimer werden, indem der Mensch zum Zweck seiner Selbsterhaltung die Natur mythisch bzw. begrifflich erfaßt und sie sich so als Objekt gegenüberstellt, womit er selbst sich als Subjekt konstituiert.

Die Geschichte der Subjektivität, die Adorno/Horkheimer auf dieser Grundlage entwickeln, zerfällt in zwei Phasen, die mythische und die rational-aufklärerische. Die Entwicklung dieser beiden Phasen braucht hier nicht im Einzelnen betrachtet zu werden. Wichtig ist für uns nur dies: Sowohl die 1.) mimetisch-mythische (2) als auch die 2.) rational-begriffliche Erschließung der Natur

---

(Forts.d.Fußnote 2 v.S.31) senschaft machen können."(Heisenberg 18) - Der Widerspruch hierbei ist, daß der Gegenstand der Wissenschaft lediglich die Kenntnis sein soll, diese aber zugleich eben die Kenntnis des Gegenstandes ist. Die Feststellung, daß die Bausteine der Materie sich nicht nach Raum und Zeit bestimmen lassen, also keine Bausteine im mechanischen Sinne sind, ist doch gerade eine durch naturwissenschaftliche Schlüsse gewonnene Charakterisierung dieser Bausteine; Heisenberg folgert also aus Bestimmungen des Gegenstandes, daß man den Gegenstand an sich nicht betrachten könne!

(1) DA 17

(2) vgl. DA 13ff und DA 48ff

für den Menschen soll das Prinzip des Opfers einschließen, und zwar 1.) im Opfer an die als Gottheit vorgestellte Macht äußerer Natur, 2.) im Opfer der inneren Natur, das sich einstellt, wenn der Mensch das Opfer gerade überwinden will:

> "Erweist das Prinzip des Opfers (in der mythischen Phase, RW) um seiner Irrationalität willen sich als vergänglich, so besteht es zugleich fort kraft seiner Rationalität. ... Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt, ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewußtsein entgegensetzt, sich selber zelebriert. ... In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegens Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. ... Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht ..."(1).

Daß mit der Bildung des Subjekts die Natur zum Objekt wird, ist für Adorno/Horkheimer also bereits die Grundlage des Übels; es bedeute nämlich die "Introversion des Opfers"(2). Das Subjekt setze sich die äußere Natur, deren Übermacht dadurch gebrochen werden soll, 'starr' gegenüber. Das schließe ein, daß das Subjekt seinen Zweck - nämlich "das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen"(3), zu erhalten - nicht erfüllen könne: Die "Substanz" des "Lebendigen" werde "aufgelöst"(4): "Vermählung von Selbsterhaltung und Selbstopfer"(5).

---

(1) DA 5of
(2) DA 51
(3) ebd.
(4) vgl.ebd.
(5) KiV 126; vgl.a.Pos.,Einl.,29: "Aber je mehr das Subjekt

Zweckmäßige Naturaneignung - der "Fluch der Arbeit"(1) - ist für Adorno/Horkheimer also das (allerdings notwendige) Übel, das durch die Trennung von Subjekt und Objekt Herrschaft über die Natur ermögliche und damit auch Herrschaft der Menschen untereinander und des Menschen über sich selbst hervorbringe: erst eine "der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig"(2) - und damit des Opfers.

Die Crux in dieser Konstruktion liegt in Adornos/Horkheimers Begriff der Natur (3):

> "Es ist die Formel für die List des Odysseus, daß der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt."(4)

---

(Forts.d.Fußnote 5 v.S.33) die Bestimmungen des Objekts an sich riß, desto mehr hat es sich seinerseits, bewußtlos, zum Objekt gemacht. Das ist die Urgeschichte der Verdinglichung des Bewußtseins. Was der Szientismus schlicht als Fortschritt unterstellt, war immer auch Opfer." - Vgl.a. VSP 71. -- Köhler weist auf die Nähe der Gedanken von Claessens zu Adornos Konstruktion hin (vgl. Köhler 95). Vgl.a. Dieter Claessens, Nova Natura.

(1) PhD 19

(2) 3StH 272

(3) Das bemerkt Köhler durchaus (vgl. Köhler 89ff, 249 und 253), aber er bringt die Kritik daran nicht zuwege. Seine Argumentation dagegen bleibt Konfrontation: Er hält fest, daß er die Adornosche Konstruktion nicht richtig findet und hält seine eigene Vorstellung dagegen. So finden sich bei ihm ständig Sätze, in denen er einfach seine Differenz zu Adorno ausspricht, z.B.: "Der radikale Befreiungsbegriff Adornos verhindert(!), daß er Arbeit in ihrer ökonomischen Dimension herrschaftsfrei denken kann, Arbeit und entstellende Herrschaft gehören für ihn zusammen."(Köhler 96) Adorno "betrachtet ... die Arbeit nicht(!) einfach als historische Selbstverwirklichung des Menschen." (ebd. 94; vgl.a. 132,133,166) - Köhler meint offenbar, es reiche aus, wenn er den Arbeitssbegriff des frühen Marx kontrastierend daneben stellt (vgl. ebd. 151ff).

(4) DA 54

> "Seine Selbstbehauptung ... ist ... Selbstverleugnung. Damit gerät das Selbst in eben den zwangshaften Zirkel des Naturzusammenhangs, dem es durch Angleichung zu entrinnen trachtet."(1)

Das Subjekt, das sich rational Natur aneignet, verändert zweckmäßig Natur auf der Grundlage ihrer Erkenntnis. Es setzt an der als Material genommenen Natur seine Zwecke durch. Daß die Veränderung, die dabei mit der Natur stattfindet, sich nach deren Gesetzmäßigkeiten, den Naturgesetzen, abspielt, heißt nur, daß der Mensch nicht aus der Natur hinausgehen kann, damit aber auch, daß er sich in sie nicht 'resigniert einschmiegt' oder in ihren Zusammenhang 'gerät' - er war nie draußen! - Er 'verleugnet' sich also auch nicht. Sein Herangehen an die Natur ist keine 'Angleichung', denn er unterliegt allemal den Gesetzen der Natur, war ihnen nie 'unangeglichen'. Vielmehr kann er auf der Grundlage der Kenntnis dieser Gesetze mit der Natur seinen Zwecken gemäß umgehen.

Die Natur wird also auch nicht 'betrogen' - wie sollte das gehen? Adorno/Horkheimer können diese eigenwillige Vorstellung nur plausibel machen, indem sie über etwas anderes reden als über die Aneignung der Natur durchs Subjekt: Sie besprechen die Auseinandersetzung des Odysseus mit mythischen Gestalten. Die kann man freilich betrügen, wenn auch nur in der Sage. Adorno/Horkheimer setzen implizit die Natur mit den mythischen Vorstellungen über sie gleich und verwandeln so die Natur in ein Subjekt, das man 'betrügen' und 'unterdrücken' kann (2). Das Subjekt selbst gerät Adorno/Horkheimer dementsprechend zum 'toten', 'virtuell vernichteten'(3), das sich selbst opfert, indem es seinem eigentlichen Zweck entsagt:

---

(1) DA 63
(2) vgl. ND 181: "Unterdrückung der Natur zu menschlichen Zwecken"
(3) vgl. DA 51

> "Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung."(1)

Die bisherige Zivilisation soll Entsagung einschließen, weil das Subjekt in der Naturaneignung vor den Genuß die Arbeit setze, sich also selbst beherrschen müsse. Erst eine "der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig"(2). - Nur daß vor der Naturaneignung nichts zu genießen da ist, dessen man 'entsagen' könnte! Durch die Arbeit schafft sich das Subjekt doch erst die Gegenstände des Genusses. Daß Adorno/Horkheimer an dieser Stelle die Lotophagen, die Lotosesser aus der Odyssee einfallen,ist also nicht verwunderlich. Sie leben nämlich ohne Arbeit, einzig von Lotos, der sie - rauschgiftähnlich - in einen selbstvergessenen dauerhaften Glückszustand versetzt. Das unterstellt "nur(!) Vergessen ... und das Aufgeben des Willens"(3). Und dieses 'Glück' versagt sich Odysseus. Der Witz an solchem Glück ist eben nur, daß es wiederum nur in der Sage existiert, und außerdem, daß es gar keins ist, was allerdings auch Adorno/Horkheimer eingestehen:

> Es "ist in der Tat der bloße Schein von Glück, dumpfes Dahinvegetieren, dürftig wie das Dasein der Tiere. ... So ist der Dulder im Recht, den es bei den Lotophagen nicht duldet."(4)

Wo bleibt dann aber die Entsagung, die Knechtung, die Odysseus seinen Gefährten und sich angeblich antut?

> "Indem aber Rationalität, Odysseus, dies Recht wahrnimmt, tritt sie zwangshaft in den Zusammenhang des Unrechts ein. Als unmittelbares erfolgt sein eigenes Handeln zugunsten der Herrschaft. Dies Glück 'an den Rändern der Welt' kann selbsterhaltende Vernunft so wenig zugeben wie das gefährlichere aus späteren Phasen. Die Faulen werden aufgescheucht und auf die Galeeren transportiert."(5)

---

(1) DA 51
(2) 3StH 272; s.o.
(3) DA 58
(4) ebd.
(5) DA 58f

Adorno/Horkheimer wollen das Lotosesser-Glück mit dem Hinweis darauf retten, daß es an Utopie gemahne:

> "Das Essen von Blumen ... verheißt einen Zustand, in dem die Reproduktion des Lebens von der bewußten Selbsterhaltung, die Seligkeit des Satten von der Nützlichkeit planvoller Ernährung unabhängig ist. Die Erinnerung des fernsten und ältesten Glücks, die dem Geruchssinn aufblitzt, verschränkt sich noch mit der äußersten Nähe des Einverleibens. Sie weist auf die Urgeschichte zurück."(1)

Adorno/Horkheimer halten - trotz ihres Wissens darum, "welche Fülle der Qual den Menschen in ihr (der Urgeschichte, RW) widerfuhr"(2) - an mythischen Vorstellungen fest, die die 'Urgeschichte' als zwangloses Einssein von Mensch und Natur verklären (3). Einem Zustand, in dem die menschliche Existenz noch durchweg von blanker Not beherrscht war - d.h. wo es wirklich schlicht ums Überleben ging, gerade weil es an der "Nützlichkeit planvoller Ernährung" noch mangelte - , gewinnen Adorno/Horkheimer die 'Utopie' der Unabhängigkeit "von der Nützlichkeit planvoller Ernährung" ab. Dies ist wiederum nur möglich auf der Grundlage ihrer Vorstellung der Natur als Subjekt, mit dem der Mensch einen 'versöhnten' Zustand finden müsse (4), anstatt die Potenzen der Natur

---

(1) DA 59
(2) ebd.
(3) - ganz entgegen Adornos eigenem Urteil in ND 192: "Die Verklärung vergangener Zustände dient später und überflüssiger Versagung, die sich als ausweglos erfährt; erst als verlorene gewinnen sie ihren Glanz."
(4) Koch/Kodalle bemerken die zentrale Rolle, die die Natur als Subjekt bei Adorno spielt (vgl.Koch/Kodalle I, 23, 31f); ihr Urteil, der Natur werde dabei "die Rolle des heilenden Subjekts zugetraut"(ebd.23), ist jedoch nicht richtig. Der von Adorno erwünschte versöhnte Zustand mit der Natur besteht nicht in einer "Hingabe"(ebd.) an 'diffus chaotische'(vgl.ebd.) unberührte Natur (vgl.ÄT 107, MM 55; vgl.a. Baumeister/Kulenkampff 84 und H.J.Heinz 176). - Koch/Kodalle wollen in ihrer Kritik der ND nachweisen, daß auch nach Adorno selbst im Weltlauf genug "Sinn und damit ... Freiheit" steckt, daß er "nach dem Prinzip reiner

zum eigenen Wohlergehen optimal auszunutzen - welcher Zustand in der Urgeschichte demzufolge (wie verstümmelt auch immer) existiert haben soll, da damals die Menschen gerade erst anfingen, ihren Geist zu entwickeln, sich also die Natur noch nicht wirklich zum Gegenstand gemacht hatten. (1)

Das rationale Denken, das Voraussetzung für die Beherrschung der Natur ist, hat Adorno/Horkheimer zufolge selber

---

(Forts.d.Fußnote 4 v.S.37) Sinnlosigkeit ... nicht zu konstruieren ist"(Koch/Kodalle I 49). Sie verfahren dazu nach dem Muster, einerseits Adornosche Stellen herauszuheben, in denen die Hermetik der Verblendung zur Sprache kommt, andererseits Stellen, die diese Hermetik relativieren. Sie benennen dabei durchaus Widersprüchlichkeiten, ohne sie allerdings aufzulösen. - Schweppenhäuser trifft in seiner Antwort auf diese Schrift bei aller gekünstelten Adorno-Apologetik immerhin etwas Richtiges: daß Koch/Kodalle Adornos hermetische Negativität offenbar sehr geärgert hat und daß sie sie manchmal so behandeln, als sei unmittelbar klar, daß sie ihre eigene Widerlegung ist - solche 'Sinnlosigkeit' könne doch einfach nicht sein (vgl. Schweppenhäuser I 64 - zur wechselseitigen Polemik vgl. die zugehörigen Schlußbemerkungen: Koch/Kodalle II und Schweppenhäuser II).

(1) Angesichts von Adornos Konstruktion des Verhältnisses des arbeitenden Subjekts zur Natur (als sich verleugnendes, das sie betrügt) gelangt Rolf Holtkamp bei seiner Beschäftigung mit'Arbeit und Subjekt' bei Adorno außer zu einer Nachzeichnung der Adornoschen Gedanken einzig zu der matten Kritik, bei Adorno fehle das 'historische Moment': Er verkenne "die Bedeutung der historisch sich entwickelnden und erst in dieser konkreten Entwicklung inhaltlichen gesellschaftlichen Setzungen." Und das sei der Grund für die ihm (Holtkamp) nicht genehme "Unverbindlichkeit der Adornoschen Kritik". (Holtkamp 72; vgl.a. 74, 87ff, 1o2f, 13of usw: Ständig wiederholt Holtkamp sein 'schlagendes' Argument: Die Geschichte fehlt.)

herrschaftlichen Charakter.

> "Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewußtseins ausgebrannt. Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut. ... Macht und Erkenntnis sind synonym."(1)
> "Die Geschichte der Anstrengungen des Menschen, die Natur zu unterjochen(!), ist auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen."(2)
> "Die Krankheit der Vernunft gründet in ihrem Ursprung, dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen ... Seit der Zeit, da die Vernunft das Instrument der Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur durch den Menschen wurde - d.h. seit ihren frühesten Anfängen - ist ihre eigene Intention, die Wahrheit zu entdecken, vereitelt worden."(3)

Adorno/Horkheimer sagen also: 1.) Weil das Denken auf Naturbeherrschung zielt, ist es nicht wahr, sondern 'krank', nämlich herrschaftlich. 2.) Indem das Denken auf Naturbeherrschung zielt, zielt es auf Herrschaft über den Menschen.

Dazu: 1.) Wenn Denken dem Zweck dient, Natur zu beherrschen, dann ist Denken damit nicht schon Herrschaft über Natur, sondern deren Mittel. (Deshalb ist mit dem Erwerb naturwissenschaftlichen Wissens auch noch keine praktische Naturaneignung erreicht, sondern erst dann, wenn dieses Wissen in Technologie umgesetzt, angewandt wird.)(4)

---

(1) DA 8
(2) KiV 1o4; vgl.a. ebd. 129
(3) KiV 164
(4) Dagegen mag der Einwand kommen, daß das naturwissenschaftliche Denken immerhin 'potentielle' Herrschaft über Natur sei. - Mit 'potentieller Herrschaft über Natur' kann sinnvollerweise aber nur gemeint sein, daß ich das Wissen als Mittel zur Naturbeherrschung nehmen kann. Die Herrschaft über Natur, die dabei herauskommt, ist also allemal meine und nicht die des Wissens. Aus dem Wissen um Naturgesetze geht nicht schon der Zweck ihrer Anwendung hervor.

2.) Daraus, daß Denken auf Naturbeherrschung zielt, ist nicht zu schließen, es ziele auf Herrschaft schlechthin. Eine Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik zum Zwecke der Errichtung einer gesellschaftlichen Grundlage, die den Menschen erlaubte, möglichst viele materielle und ideelle Genüsse auszukosten, ist nicht notwendig mit gesellschaftlicher Herrschaft verbunden. Wie sollte allein aus dem Wunsch (und seiner Durchsetzung), Bedürfnisse zu befriedigen, schon der Zweck hervorgehen, den Willen anderer Menschen zu unterdrücken?

Naturbeherrschung und gesellschaftliche Herrschaft zusammenzubringen gelingt Adorno/Horkheimer auch nur über die Äquivokation im Begriff 'Herrschaft': 1.) zweckmäßige Umgestaltung der Natur auf Grundlage naturwissenschaftlichen Wissens, 2.) Unterordnung fremden Willens unter den eigenen. Wenn man Natur als Subjekt denkt, wie Adorno/Horkheimer, verschwindet die Grenze dieser beiden Bedeutungen freilich. (1) In der ND formuliert Adorno dementsprechend:

> "Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit(!) zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend(!) in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe."(2)

---

(1) Das bemerkt auch Küsters: "der Begriff der Herrschaft ... (bleibt) diffus"(Küsters 23o); wenn er das auch nicht als Konsequenz eines zu kritisierenden Naturbegriffs bei Adorno faßt, so hält er es aber immerhin als "Schwachstelle der Argumentation" (ebd.231) fest: "Naturbeherrschung und geschichtliche Herrschaft in ihrer Beziehung werden nicht weiter deutlich" (ebd.23o, vgl.a.368f). Dieser Punkt ist die zentrale These Küsters' zur Kritik an Adornos/Horkheimers Urgeschichte der Subjektivität und überhaupt an ihrem'Kritikbegriff'; vgl. ebd. 367ff.

(2) ND 314; vgl.a. DA 35: "Wo die Entwicklung der Maschine

Bei ihrem Zusammenschluß von rationalem Denken und gesellschaftlicher Herrschaft leisten sich Adorno/Horkheimer außerdem noch folgenden Widerspruch. Das herrschaftsbegründende rationale Denken soll im Zweck der Herrschaft über Natur und Mensch gründen, der seinerseits aus gesellschaftlicher Herrschaft stamme:

> "Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt. ... Mit dem Ende des Nomadentums ist die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis festen Eigentums hergestellt. Herrschaft und Arbeit treten auseinander. ... Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit."(1)

Sollte vorhin die Konstitution des Subjekts - das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt - 'Herrschaft' hervorbringen, so soll nun zugleich umgekehrt Herrschaft Voraussetzung der Trennung von Subjekt und Objekt sein. (2)

---

(Forts.d.Fußnote 2 v.S.4o) in die der Herrschaftsmaschinerie schon umgeschlagen(!) ist ... "

(1) DA 16

(2) Die These vom'gesellschaftlichen Charakter der Denkformen' ist von Sohn-Rethel ausführlich entwickelt worden, der die Nähe seiner Gedanken zu denen Adornos wie folgt beschreibt: "Nur vereinzelte Geister später, ähnlich Außenseiter wie ich, hatten verwandte Einsichten in ihrer Seele leben, und keiner sympathetischer als Adorno, der in seinem Denken und auf seine eigene Weise derselben Wahrheit auf der Spur war."(Sohn-Rethel I, 12; vgl.a. ebd., 1o,und Adornos Verweis auf Sohn-Rethel in ND 178)
Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich der angegebene Widerspruch in Adornos/Horkheimers Argumentation der Differenz jener These zu Adornos/Horkheimers Konstruktion verdankt, der jene trotzdem einverleibt wurde. - Nach Sohn-Rethel gründet die 'Denkform' bürgerlicher Gesellschaft mit ihrem abstrakten, quantifizierenden Charakter in der 'Realabstraktion' des Warentausches. Der Warentausch selber wird nicht weiter hintergangen. Bei Adorno/Horkheimer geschieht dies: Sie sehen den Warentausch seinerseits in der mit der Subjekt-Objekt-Trennung gesetzten Rationalität begründet. Damit ergibt sich der benannte Widerspruch zu Sohn-Rethels These: Bei Sohn-Rethel ist der Tausch Grund der Denkform; bei Adorno/Horkheimer ist die Rationalität Grund der gesellschaftlichen Entwicklung, so auch des Tausches. (Vgl. Sohn-Rethel I, 45ff, und II.)

Exkurs:
Der Warentausch als erkenntnistheoretische Kategorie

Adornos/Horkheimers zirkulärer Bestimmung des Verhältnisses von gesellschaftlicher Herrschaft und Subjekt-Objekt-Trennung entspricht ihre Vermischung von ökonomischer Gesellschaftsbetrachtung und Erkenntnistheorie:

> "Trotz(!) des Vorrangs des Objekts ist die Dinghaftigkeit der Welt auch Schein. Sie verleitet die Subjekte dazu, das gesellschaftliche Verhältnis ihrer Produktion den Dingen an sich zuzuschreiben."(1)

Was 'Vorrang des Objekts' meint, wurde schon oben klar: Es ist Adornos Wendung gegen Hegel. Die Gegenstände des Denkens sind nicht Geist, sie sind dem Denken vorausgesetzt. - Über die Stufen 'Objekt' - 'Ding' - 'Ware' gelingt nun Adorno ein Übergang, der keiner ist: Er stellt die Einsicht, daß dem Denken seine Gegenstände vorausgesetzt sind, in Gegensatz ("trotz") dazu, daß "die Dinghaftigkeit der Welt auch Schein" ist. Dieser Gegensatz ist unsinnig, da Adorno jetzt über etwas ganz anderes redet als über das Verhältnis von Gegenstand und Denken. Er redet vielmehr darüber, daß"das gesellschaftliche Verhältnis ihrer (=der bürgerlichen Subjekte, RW) Produktion" scheinbar in den Produkten liegt: den Waren (2). Es geht hier also um eine Charakterisierung bürgerlicher Gesellschaft, die besagt, daß in ihr das von den Menschen produzierte Produktionsverhältnis in der Ware als dingliche Gewalt über sie erscheint. - Von 'den' Dingen ist also nicht die Rede, nur von bestimmten Dingen, eben den Waren. Adorno übergeht diese kleine Differenz und kann so vom Warentausch zur "Dinghaftigkeit der Welt" kommen (als wenn in der bürgerlichen Gesellschaft alle Dinge Waren wären). Von der Rede über 'die Dinge' aus gelingt ihm besagter Bezug auf den Vorrang 'des Objekts'.

---

(1) ND 19o
(2) vgl.ebd.

Dieser Fehler setzt sich fort, wenn Adorno sagt:

> "In Marx bereits spricht die Differenz zwischen dem Vorrang des Objekts als einem kritisch Herzustellenden und seiner Fratze im Bestehenden, seiner Verzerrung durch den Warencharakter sich aus." (1)

Nach Marx ist jedoch allenfalls eine 'Produktionsweise' 'herzustellen', in der die Menschen sich nicht zum Mittel ihrer Produkte machen. Also, wenn überhaupt, dann umgekehrt: Nicht um den Vorrang des Objekts geht es, sondern um den des Subjekts. Damit wäre dann aber etwas anderes gemeint als Erkenntnistheorie. Darum geht es bei Marx eben nicht, was Adorno weiß ("Marx, Verächter der Erkenntnistheorie"(2)). - Wie sollte die Vorausgesetztheit des Gegenstandes gegenüber dem Denken auch erst noch 'hergestellt' werden?

Den Charakter des Objekts, sich gegen Subsumtion/Identifikation zu sperren, entdeckt Adorno dementsprechend auch an der ökonomischen Kategorie des Gebrauchswerts:

> "Daß es ... des nicht unter die Identität zu Subsumierenden - nach der Marxschen Terminologie des Gebrauchswerts - bedarf, damit Leben überhaupt, sogar unter den herrschenden Produktionsverhältnissen, fortdauere, ist das Ineffabile der Utopie."(3)

Daß es ein 'nicht unter die Identität zu Subsumierendes' gibt, soll heißen, daß Begriffe den Gegenstand nicht wirklich erfassen, daß Erkenntnis "keinen ihrer Gegenstände ganz inne"(4) hat. Dafür ist der Gebrauchswert allerdings kein Kronzeuge. Adorno nutzt hier eine Äquivokation im Begriff der Identität aus: Die Gebrauchswerte sind in der Tat nicht 'unter die Identität zu subsumieren', insofern die Waren im Tausch als Werte gleichgesetzt werden, wobei von ihren besonderen Gebrauchswerten abstrahiert ist (5). - Allerdings kann man die Ge-

---

(1) ND 19o; genauso: Böckelmann I 135f.
(2) ND 179
(3) ND 22
(4) ND 25; s.o., S.22ff
(5) So die Marxsche Theorie, auf die sich Adorno bezieht; vgl. Marx II 5off.

brauchswerte selber begrifflich sehr wohl erfassen, indem man die Bestimmungen der Dinge 'identifiziert', die sie als nützliche Einzeldinge oder Exemplare ('Tisch' etc.) besitzen.

Auch hier vernachlässigt Adorno also den spezifischen Unterschied von ökonomischer und erkenntnistheoretischer Kategorie, weil er die (Marxsche) Ökonomie als Beleg für seine Philosophie heranziehen will. (1)

Wie oben gesehen, verdankt sich Herrschaft nach Adorno/Horkheimer dem rationalen Denken - das ist des Gedanken "Schuld an dem, was er denkt"(2). Die Vernunft verleugnet demnach ihren Naturcharakter, setzt sich der Natur starr gegenüber. Diese Verselbständigung der Vernunft entwickelt sich schließlich zum die Gesellschaft allgemein beherrschenden 'Identitätsprinzip', das alles, Menschen und Gegenstände, identifiziert, um es schlechthin zweckdienlich zu machen (3). Dabei geht jeder inhaltlich bestimmte Zweck verloren:

---

(1) Hierbei macht Adorno übrigens "die Vorstellung einer einfachen warenproduzierenden Gesellschaft zum Inbegriff der Gesellschaft"überhaupt, interpretiert also die ökonomische Analyse um, um seine geschichtsphilosophischen Vorstellungen sich daran bewähren zu lassen (vgl.Köhler 127). - Zur Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie durch die kritische Theorie vgl. auch Arnason. Er kritisiert den Horkheimerschen Begriff von 'Arbeit', allerdings nach Habermasschem Muster - vgl. dazu auch die vorliegende Arbeit, B I und B II, 3.

(2) ND 17, vgl.a. DA 2

(3) "In dem Augenblick,in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, ... nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar."(DA 51)
"Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität."(ND 149)

"Der technische Prozeß, zu dem das Subjekt nach seiner Tilgung aus dem Bewußtsein sich versachlicht hat, ist frei von der Vieldeutigkeit des mythischen Denkens wie von allem Bedeuten überhaupt, weil Vernunft selbst zum bloßen Hilfsmittel der allumfassenden Wirtschaftsapparatur wurde. Sie dient als allgemeines Werkzeug, das zur Verfertigung aller anderen Werkzeuge taugt, starr zweckgerichtet, verhängnisvoll wie das genau berechnete Hantieren in der materiellen Produktion, dessen Resultat für die Menschen jeder Berechnung sich entzieht. Endlich hat sich ihr alter Ehrgeiz, reines Organ der Zwecke zu sein, erfüllt."(1)
"Die entfesselte Marktwirtschaft war zugleich die aktuelle Gestalt der Vernunft und die Macht, an der Vernunft zuschanden wurde."(2)
"Da die Vernunft keine inhaltlichen Ziele setzt ..."(3)

Freilich! Ziele werden nicht von 'der Vernunft' gesetzt. Ziele werden gesetzt und realisiert von Menschen, wobei beides vernünftig geschieht.

Dem Subjekt, in das Adorno/Horkheimer die Natur verfabelt haben, steht in 'der Vernunft' dem komplementäre Subjekt gegenüber. Die Abstraktion von jeder weiteren Bestimmtheit vernünftigen menschlichen Tuns tritt somit als Agens in der menschlichen Geschichte auf. Als wenn nicht die Menschen die Subjekte wären, die vernünftig sich die Natur dienlich machten.

Freilich sprechen Adorno/Horkheimer der Vernunft nur Subjektcharakter zu, um sogleich zu bemerken, daß es ihr daran mangele. Es ist ihre Forderung an die Vernunft, 'inhaltliche Ziele' zu setzen. Sie bezichtigen die herrschende Vernunft der Zweckentleertheit. Der Idealismus, den Adorno/Horkheimer sich leisten, wenn sie 'die Vernunft' als (mangelhaftes) gesellschaftliches Subjekt konstruieren, führt sie dazu, die Marktwirtschaft als in die Wirklichkeit entlassene 'Gestalt' der Vernunft zu be-

---

(1) DA 3o
(2) DA 82
(3) DA 81

zeichnen (1). Ihre Kritik an der Marktwirtschaft, sie sei nicht vernünftig(genug), an ihr werde Vernunft 'zuschanden', ist dementsprechend auch keine Kritik, die sich argumentativ auf den bestimmten Inhalt der Marktwirtschaft einläßt, um ihre Zwecke als kritikabel aufzuweisen, sondern äußerliche Kritik, die die Vernunft als Ideal neben die Marktwirtschaft stellt; durch Vergleich wird dann festgestellt, daß der zu kritisierende Gegenstand dem an ihn herangetragenen Maßstab nicht genüge. Diese Kritik allerdings, die Marktwirtschaft sei 'unvernünftig', leugnet schlechtweg, daß Leute, die ihre marktwirtschaftlichen Zwecke verfolgen, dabei sehr wohl vernünftig zu Werke gehen. (2) Adorno/Horkheimer sprechen auch selber aus, daß es an der Vernunft gerade nicht liegt: Sie soll ja bloß 'allgemeines Werkzeug', sprich: Mittel sein. Schließlich ist Adornos/Horkheimers Schrift auch nicht ohne Gebrauch der Vernunft zustande gekommen,und trotzdem soll sie 'inhaltlich' bestimmt sein, nämlich sich der Herrschaft entgegensetzen. (3)

---

(1) vgl.a.DA 81: "der Imperialismus, die furchtbarste Gestalt der Ratio"

(2) Auch wenn man sagt, daß bei der Reproduktion des Kapitals Menschen geknechtet werden, ist sie deshalb nicht ein 'unvernünftiger' Zweck - es sei denn, man unterstellt eben die (herrschaftsfreie) Organisation der Gesellschaft, die einem vorschwebt, als Maß der Vernunft.

(3) Nicht schlagkräftig ist u.E. das Argument von H.J. Heinz zu einem verwandten Problem: "Wenn etwas die Gesellschaft nach Adorno verändern kann, dann ist es ein Subjekt, das auf Grund seiner hohen Ichidentität den objektiven Tendenzen Widerstand entgegensetzen kann, indem es in der Nichtidentität der Gesellschaft verharrt und sich nicht dem Realitätsprinzip beugt. Wie ist jedoch eine solche Subjektivität denkbar, wenn der Mensch nur das von der Gesellschaft heteronom bestimmte Produkt ist, das längt seine Substanz im gesellschaftlichen Prozeß verschlissen hat und entmündigt eine pseudoindividuelle Existenz führt?" (H.J.Heinz 96) - Dagegen: Gewisse Nischen gibt es nach Adorno im Verblendungszusammenhang eben doch; und daß die Aufhebung des 'unwahren Ganzen'(vgl.MM 57) sich nach Adornos Theorie nicht absehen läßt, ist schließlich kein Argument gegen sie. Adorno sagt ja selbst, daß der 'Bann' sich vielleicht nur durch den Zerfall aufhebe, indem sich der Identitäts-

Die Grundlage für Adornos/Horkheimers Kritik der Gesellschaft als 'unvernünftiger' ist ihre Idee, wahrhafte Vernunft müsse Subjekt und Objekt versöhnen. Wir haben zu zeigen versucht, daß diese Idee sich nicht halten läßt (1). Mit einer solchen Idee als Maß der Welt (2) läßt sich nun in der Tat die ganze Welt kritisieren: Daß Subjekt und Objekt nicht versöhnt sind, können Adorno/Horkheimer prinzipiell an allem herausbekommen, weil Subjekt und Objekt nicht versöhnt sein können bzw. weil 'Versöhnung' von Subjekt und Objekt eine aporetische Vorstellung ist.

---

(Forts.d.Fußnote 3 v.S.46) verlust der Menschen vollende (vgl.ND 339); er hält einfach an der Widerstandskraft des 'Gedankens als solchem' fest (vgl. Res 13).

(1) Ein gutes Beispiel für eine Kritik hieran, die keine ist, liefert Ulrich Weihe: Er findet, daß Adorno einen zu hohen Anspruch gewählt hat: "Adorno hat die Bedingungen befreiender Praxis zu hoch geschraubt..." Argument: "Für die Versöhnung von Vernunft und Natur ... scheint mir ... unter Bedingungen hochkomplexer" ( komplexer, hochkomplexer, höchstkomplexer ) "Gesellschaften sich weder eine theoretische Möglichkeit der versöhnlichen Organisierung von Erkenntnisgehalten, noch eine praktische zu ergeben ... "(Weihe 41).

(2) Düver diagnostiziert demgegenüber eine "Standpunktlosigkeit" der Adornoschen Philosophie (vgl.Düver 11). Zumindest ist ihm Adornos Maßstab nicht deutlich genug: "Der 'Maßstab' der Kritik bleibt ... 'unbestimmt'" (ebd.). - Positiv zu Adornos Maßstab einer wahren Gesellschaft stellt sich Herrmann, allerdings ohne sich mit den Aporien eines versöhnten Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu beschäftigen. Ihm geht es lediglich um die Idee der "Erziehung zur Mündigkeit" bei Adorno (Herrmann 4o), weil er durch Anknüpfung an Adorno eine 'dialektische Theorie der Erziehung' herstellen will.

## 3 Der frühe Begriff kritischer Theorie bei Horkheimer

Der vor allem in der "Dialektik der Aufklärung", der "Kritik der instrumentellen Vernunft" und schließlich auch in der "Negativen Dialektik" entwickelte Begriff kritischer Theorie unterscheidet sich wesentlich von dem, der in den dreißiger Jahren in der "Zeitschrift für Sozialforschung" vorgestellt wurde. Um diesen frühen Begriff kritischer Theorie, repräsentiert durch Horkheimers damalige Schriften, geht es in diesem Kapitel.

Die grundlegende Idee kritischer Theorie ist hier nicht die Versöhnung des Bruchs von Subjekt und Objekt, sondern, gemäß der damaligen mehr praktisch-politischen Intention des Frankfurter Kreises, die 'vernünftige' Gesellschaft als

> "Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist"(1)

Das Denken, das die kritische Theorie ausmacht, ist dementsprechend nicht eine negative Dialektik, die gegen mit der Subjekt-Objekt-Trennung gegebene Denkregeln denken will, sondern ein Denken, das

> "ganz bewußt dem Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität"(2)

folgt.

Um gleich einem möglichen Einwand entgegenzutreten: Daß die kritische Theorie der "Dialektik der Aufklärung" aus der der "Zeitschrift für Sozialforschung" hervorging und daß ihre Idee der Versöhnung von Subjekt und Objekt auch auf vernünftige gesellschaftliche Verhältnisse zielen soll, ist kein Argument gegen die gerade vorgenommene Entgegensetzung: hie Idee vernünftiger Gesellschaft - dort Idee der Subjekt-Objekt-Versöhnung. Denn bei ersterer handelt es sich um eine gesellschaftstheoretisch gewonnene Idee, die erkenntnistheoretisch begründet wird,

---

(1) TKT 166
(2) TKT 193

bei letzterer um eine erkenntnistheoretisch gewonnene Idee, die gesellschaftliche Wichtigkeit besitzen soll. - Was nun mit diesen Abstraktionen gemeint ist, muß sich im folgenden zeigen. Die Frage wird in der Zusammenfassung wieder aufgenommen.

Horkheimer bestimmt die "Erkenntnisweise"(1) kritischer Theorie gegen die der von Descartes begründeten 'traditionellen Theorie': Diese charakterisiert er als widerspruchsloses

> "System von Sätzen über ein Sachgebiet,die so miteinander verbunden sind, daß aus einigen von ihnen die übrigen abgeleitet werden können."(2)

Ihre Gültigkeit beziehen sie aus der Übereinstimmung mit den beobachtbaren Tatsachen; sie sind Hypothesen, die der steten Überprüfung am Gegenstand bedürfen.

Horkheimer fällt über die 'traditionelle Theorie' das Urteil, sie sei die der bürgerlichen Gesellschaft angemessene Wissenschaft, was kritisch gemeint ist:

> "Der Gelehrte und seine Wissenschaft sind in den gesellschaftlichen Apparat eingespannt, ihre Leistung ist ein Moment der Selbsterhaltung, gleichviel, was sie sich selbst für einen Reim darauf machen. Sie müssen nur ihrem 'Begriff' entsprechen, das heißt Theorie in dem Sinne herstellen, wie er oben beschrieben wurde."(3)

Damit ist allerdings noch keine Kritik an der traditionellen Theorie ausgesprochen. Der wirkliche Einwand Horkheimers in "Traditionelle und kritische Theorie" gegen sie lautet:

> "Soweit der Begriff der Theorie ... verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie."(4)

Soweit der bloße Vorwurf, der noch unausgewiesen ist. Denn inwiefern soll Erkenntnis notwendig 'historisch begründet' sein? - Horkheimer:

---

(1) TKTN 192
(2) TKT 137
(3) TKT 145
(4) TKT 143

> Die "materialistische Auffassung" besagt, daß die "klassenmäßige Form (der gesellschaftlichen Arbeit) allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt."(1)
> Bzw.: Die "Änderung wissenschaftlicher Strukturen (ist) von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation" abhängig.(2) - Und das heißt für die heute anstehende (=kritische) Theorie:
> Durch Anstrengung einer "historischen Analyse" müssen die "Ziele menschlicher Aktivität" erkannt werden, d.h. "vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation", die "der menschlichen Arbeit immanent" ist. "Es gehört ein bestimmtes Interesse dazu, diese Tendenzen zu erfahren und wahrzunehmen. Daß es im Proletariat notwendig erzeugt wird, ist die Lehre von Marx und Engels."(3)
> Dieses Interesse teilt die kritische Theorie: Sie ist "vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrscht."(4)

Damit ist der Witz der frühen Fassung kritischer Theorie durch Horkheimer bereits ausgesprochen. Daß Erkenntnis historisch begründet sein muß, heißt nicht einfach, daß die Erkenntnis eines historischen Gegenstandes irrelevant wird, wenn der Gegenstand aufhört zu existieren (5), sondern daß das Denken interessiert sein muß an dem geschichtlichen Ziel der 'menschlichen Aktivität', denn nur als in dieser Weise interessiertes könne es dieses Ziel erkennen.

Damit leistet sich Horkheimer den Widersinn, daß die Erkenntnis der Idee vernünftiger Gesellschaft diese Idee bereits als Interesse des Denkens voraussetzt, das sie doch erst noch erkennen soll.

Mit anderen Worten: Zur Begründung desjenigen Denkens, das zur wahren Erkenntnis der Gesellschaft gelangen soll, ist

---

(1) TKTN 193
(2) TKT 144
(3) TKT 162
(4) TKT 147
(5) Vgl. "Zum Problem der Wahrheit": Soweit Horkheimer die Historizität der Erkenntnis so faßt, daß die "Theorie, die wir als richtig ansehen, ... einmal verschwinden (mag), weil ... die Dinge und Zustände, auf die sie sich bezog, verschwunden sind", so ist dagegen nichts einzuwenden. (ZPdW 246f)

bereits vorab ein wahres Wissen über die Gesellschaft unterstellt, nämlich daß die menschliche Arbeit eine Tendenz zur vernünftigen Gesellschaft enthalte.

Allgemein gilt hier die schon im Vorangegangenen formulierte Kritik der Erkenntnistheorie: Die Frage, was die Wahrheit von Erkenntnis ausmache, ist aporetisch, da jede Antwort als wahr sein sollende die Wahrheitsbedingungen, die ihr Inhalt sind, schon unterstellen muß.

Oder noch anders: Die erkenntnistheoretische Aussage müßte als behauptete Wahrheit über die Bedingungen von Wahrheit diese Bedingungen erfüllen und sie zugleich hintergehen: Horkheimers Vorschrift, der Begriff der Theorie müsse historisch begründet werden, behauptet sich als überhaupt gewiß, damit als zugleich wahr und überhistorisch, was aber gerade nicht möglich sein soll (1).

Indem das erkenntnistheoretische Argument zirkulär ist, taugt es nichts zur Begründung der Wahrheit kritischer Theorie. - Auch die der Argumentation zugrundeliegende Idee Horkheimers, das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft sei in der Gesellschaft - genauer: in der menschlichen Arbeit - enthalten, bleibt unausgewiesen. Wenn Horkheimer den Grund für Arbeitslosigkeit, Wirtschaftskrisen etc. in

---

(1) Küsters kritisiert Horkheimers Bindung von Erkenntnis an die 'Bewegung der gesellschaftlichen Praxis' nicht, sondern möchte sie konkretisiert haben: "... die allgemeine Bedeutung von gesellschaftlicher Praxis für Erkenntnis, für das Objekt und Subjekt, d.h. für die eben durch diese Praxis vermittelten und bestimmten Momente, (wird) abstrakt zum Ausgangspunkt der Kritik genommen, da die gegebene gesellschaftliche Praxis allein als negative begriffen wird" (Küsters 77). So sieht er auch in der Bestimmung der Wahrheit als Ausfluß des wahren Interesses nichts Kritikables. Das Interesse müsse bloß auch "selber noch Thema der Kritik" sein (ebd. 157), was eine "Präzisierung des Interesses an der Aufhebung des Leidens" (ebd. 157f) ermöglichte.

> "den der Gegenwart nicht mehr angemessenen(!) Verhältnissen, unter denen produziert wird"(1),

erblickt, so ist dies kein Urteil über die bestehende Gesellschaft, sondern die Folgerung aus einem Vergleich der heutigen Gesellschaft mit dem von Horkheimer an sie herangetragenen Ideal. Die Teleologie, die Horkheimer als der Gesellschaft immanent behauptet, ist Resultat seiner Vorstellung, wie Gesellschaft sein sollte:

> "Solange das Denken nicht endgültig gesiegt hat, kann es sich nie im Schatten einer Macht geborgen fühlen. Es erfordert Unabhängigkeit. Aber wenn seine Begriffe, die gesellschaftlichen Bewegungen entstammen, heute eitel klingen, weil nicht viel mehr hinter ihm steht als seine Verfolger, so wird sich die Wahrheit doch herausstellen; denn das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt."(2)

Hier wird die gesellschaftliche Idee, die Horkheimer vorschwebt, ins Wesen des Menschen gelegt, um die unterstellte Teleologie der Gesellschaft zu rechtfertigen: Wie sollte der Mensch auch gegen sein eigenes Wesen ankommen? Dementsprechend soll es sich bei der bestehenden Gesellschaft, die dieser Idee ja nicht entspricht, um eine

> "unmenschliche Gesellschaft" handeln (3); in deren scheinbare Natürlichkeit "sich zu schicken (,ist) widermenschlich und widervernünftig"(4).

Angesichts dessen, daß Arbeitslosigkeit, Wirtschaftskrisen etc. ganz spezifische Charakteristika von (wenn auch bestimmten) menschlichen Gesellschaften sind (bei Tieren sucht man sie vergeblich), kann das Urteil, sie seien Ausdruck der 'Unmenschlichkeit' der bestehenden Gesellschaft, nur heißen, daß Horkheimer es gerne sähe, daß solches unter Menschen nicht mehr vorkommt. Er mißt die Gesellschaft also an seinem Ideal, das er der Menschennatur andichtet.

---

(1) TKT 162
(2) TKTN 199
(3) TKT 157
(4) TKT 159

Unser Vorwurf an Horkheimer, er messe die Gesellschaft an einem Ideal, das er an sie heranträgt, und gebe die Resultate des so vollzogenen Vergleichs als Urteil über die Gesellschaft aus, scheint sich allerdings nicht halten zu lassen, wenn man in den Blick nimmt, daß Horkheimer eindringlich auf der Immanenz der Wissenschaft bestanden hat:

> "In keinem Fall haben gesellschaftliche Interessen über die Wahrheit zu entscheiden, sondern es gelten Kriterien, die sich im Zusammenhang mit dem theoretischen Fortschritt entwickelt haben."(1)
> "Nicht was der Einzelne glaubt und von sich denkt, nicht das Subjekt an sich selbst, sondern das Verhältnis der Vorstellungen zur Realität entscheidet über die Wahrheit"(2).
> "Wahr und falsch sind unterscheidbare Eigenschaften theoretischer Gebilde; sie betreffen ihre Beziehung zum Gegenstand."(3)

Dennoch soll die kritische

> "Theorie der Gesamtgesellschaft ... nur im Zusammenhang mit bestimmten Interessen und Aufgaben, mit eigener Stellungnahme und Aktivität zu denken" sein (4) und "einer gründlichen, vom Interesse an der Zukunft geleiteten Analyse des geschichtlichen Verlaufs" entspringen.(5)

Horkheimer versucht also, Genesis und Geltung der kritischen Theorie zu trennen: Das Interesse an 'der Zukunft' bzw. die Idee der 'vernünftigen Gesellschaft' soll Entstehungsbedingung für kritische Theorie sein, während deren Wahrheit einzig in ihrer Beziehung zum Gegenstand zu suchen ist. - Damit ist aber die vorgängige Übereinstimmung der der kritischen Theorie zugrundeliegenden Idee (bzw. des ihr zugrundeliegenden Interesses) mit der Wirklichkeit vorausgesetzt: Wenn einzig die Idee der vernünftigen Gesellschaft die Erkenntnis zur Wahrheit i.S.v. Übereinstimmung mit dem Gegenstand befähigen soll, dann

---

(1) BWK 1
(2) ZPdW 248
(3) ZRP 148
(4) ZPdW 259
(5) TKT 174

muß eine Übereinstimmung von Idee und Gegenstand existieren. Horkheimer hält an seinem Votum für wissenschaftliche Immanenz, die neben dem wissenschaftlichen Argument über den Gegenstand kein Wahrheitskriterium zuläßt, also nicht fest: daß der Gegenstand wahr erkannt wird, soll ein bestimmtes Interesse des Denkens voraussetzen. Dessen Wahrheit wird in Wiederholung der erkenntnistheoretischen Aporie als vorab gewiß gesetzt.

So bindet Horkheimer den Gegensatz des 'kritischen Verhaltens' (1) zur traditionellen Theorie auch an eine Eigenschaft des Subjekts:

> "Den Trägern dieses Verhaltens sind die Tatsachen, wie sie aus der Arbeit in der Gesellschaft hervorgehen, nicht im gleichen Maße äußerlich wie den Gelehrten oder den Mitgliedern sonstiger Berufe, die alle als kleine Gelehrte denken."(2)

Hier tritt die politisch-praktische Intention schließlich ganz in den Vordergrund. Horkheimer geht es um die Verpflichtung des Theoretikers auf die politische Sache:

> "Sein Beruf ist der Kampf, zu dem sein Denken gehört, nicht das Denken als etwas Selbständiges, davon zu Trennendes."(3)

In dem praktischen Anliegen, Intellektuelle für diese Sache zu agitieren -

> "Daß der Intellektuelle sich so hinstellt, als bedürfe es zunächst einer nur von ihm zu leistenden schwierigen Denkarbeit, um zwischen revolutionären, liberalistischen und faschistischen Zielen und Wegen die Wahl zu treffen, ist überhaupt verwirrend. Die Situation ist seit Jahrzehnten nicht mehr danach."(4)

- treibt Horkheimer die Unterordnung der Erkenntnis unter das kritische Anliegen so weit, so ihm sogar der logische Schnitzer unterläuft, den politischen Kampf in seiner von der kritischen Theorie angegebenen Richtung als dieser Theorie vorausgesetzt zu behaupten:

---

(1) TKT 155
(2) TKT 158; vgl. Küsters 7o: "Horkheimer (bestimmt) die Differenz der Theoriebegriffe nicht von den Gegenständen her ... , sondern vom Verhältnis der Subjekte zu ihnen". - Vgl.a. Alfred Schmidt II 31ff.
(3) TKT 165; vgl.a. Frenzel.
(4) TKT 171; vgl.a. ebd. 18o

> "Jeder ihrer (der kritischen Theorie, RW) Teile setzt die Kritik und den Kampf gegen das Bestehende in der von ihr selbst(!) angegebenen Richtung voraus(!)."(1)

Die Unwissenschaftlichkeit seiner Unterordnung der Erkenntnis unter die kritische Idee spricht Horkheimer explizit aus, wenn er den

> "unbeirrbaren Glauben(!), der in diesem Kampf enthalten ist"(2),

hochhält.(3)

## 4 Zusammenfassung

Die frühe Fassung kritischer Theorie, wie wir sie an Horkheimers frühen Schriften betrachtet haben, war politisch motiviert; sie sollte, in der Tradition des Marxismus stehend, den gesellschaftlichen Kampf gegen die bestehende bürgerliche Gesellschaft unterstützen, wobei die Theorie sich nicht auf eine 'Gelehrten'-Position zurückziehen, sondern dem Postulat der 'Einheit von

---

(1) TKT 178. - Woran Wellmer nichts auszusetzen hat: Er zitiert die angegebene Stelle und bespricht ihren Zirkel als spezielle Variante von Methodologie:"... indem sie (die kritische Theorie, RW) den Vorrang der Sache vor der Methode postuliert, wird die 'Konstitution des Geschichtsverlaufs' für sie zum entscheidenden methodologischen Argument gegen die bürgerliche Sozialwissenschaft; anders als im Falle der empirisch-analytischen Theorien ist die Metatheorie der Methode ein Teil der kritischen Theorie selbst." (Wellmer 13)

(2) ZPdW 255; vgl.a. FP 312

(3) Das ist die Grundlage für die Anknüpfung von Theologen wie Nörtersheuser an Horkheimer und Adorno: "Die Christen werden von Horkheimer aufgefordert, sich der kritischen Elemente des Christentums neu bewußt zu werden und sich in ihrer gesellschaftlichen Praxis für die richtige, die wahre und gerechte Gesellschaft einzusetzen." (Nörtersheuser 328) - vgl. a. Deuser.

Theorie und Praxis' gehorchen sollte. (1)

Der Kern dieser Theorie ist die 'Idee der vernünftigen Gesellschaft'. Nach Horkheimers Argumentation erkennt die kritische Theorie diese Idee als der Gesellschaft immanent, zugleich ist die kritische Idee jedoch konstituiert durch diese Idee: Das denkende Subjekt muß sie als Interesse bereits im Kopf haben, um kritische Theorie treiben und damit die Idee vernünftiger Gesellschaft erkennen zu können. Die Objektivität der kritischen Idee kann also nur die kritische Theorie erkennen, die sich ihrerseits darauf gründet, daß die kritische Idee bereits als gewiß unterstellt ist.

Horkheimer fragt also zur Begründung der kritischen Theorie nach ihren Bedingungen und gerät damit in den erkenntnistheoretischen Zirkel. Er gibt als Bedingung kritischer Theorie die Idee vernünftiger Gesellschaft an, die doch zugleich erst Resultat kritischer Theorie sein soll.

Daß die Idee vernünftiger Gesellschaft als Interesse bereits Voraussetzung der Theorie sein soll, verweist schon darauf, daß diese Idee nicht der Erkenntnis der Gesellschaft entspringt. Dies bestätigt sich im Fortgang der Horkheimerschen Argumentation, wenn die bestehende Gesellschaft als 'unmenschlich' bezeichnet wird: Wer angesichts der Handlungen der Menschen darauf verfällt, einige dieser Handlungen als unmenschlich (= nicht dem Wesen des Menschen entsprechend) zu charakterisieren, der erklärt diese Handlungen nicht, sondern hält ihnen moralisch vor, daß er sie nicht billigt. Anstatt das aber auch so auszusprechen, dichtet Horkheimer seine Idealvorstellung vom menschlichen Handeln den Menschen überhaupt als ihr eigenes Wesen an, gegen daß sie nur ständig verstoßen. Anstatt die monierten Handlungen also zu kritisieren, indem sie begriffen und erklärt werden, hält Horkheimer ihnen seine Idee der vernünftigen Gesellschaft als Maßstab

---

(1) vgl. Wellmer 7ff und 54 sowie Gumnior/Ringguth 4o

entgegen (und gibt das für Erklärung aus: die kritische Idee sei dem menschlichen Wesen immanent). (1)

Damit hat Horkheimer, motiviert durch sein politisches Interesse, die Unterordnung der Erkenntnis unter die Kritik vollzogen: Erstens behauptet er die kritische Idee der Gesellschaft als Voraussetzung der Theorie, die sie allererst erkennen soll, was eine unbegründete, widersprüchliche Setzung ist. Zweitens hält er auf dieser Grundlage die kritische Idee der Welt entgegen, wobei er sie fälschlicherweise der Welt als ihre eigene unterschiebt.

Auch die spätere - 'klassische' - Fassung der kritischen Theorie, wie sie vor allem in der "Dialektik der Aufklärung" und der "Negativen Dialektik" entwickelt ist, ordnet die Erkenntnis einer kritischen Idee unter. Deren Charakter hat sich allerdings verändert. Enttäuscht vom Scheitern ihrer politischen Sache, unter dem Eindruck der Erfahrung des Faschismus und des Zweiten Weltkriegs und desillusioniert durch die Realität des Sozialismus in der UdSSR, verschiebt sich Adornos und Horkheimers Erkenntnisinteresse (2). Es geht ihnen nicht mehr darum, einen Beitrag zur Umwälzung der Gesellschaft zu leisten (das steht nicht mehr an (3)), sondern darum, überhaupt erst zu begreifen,

> "warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt."(4)

Ihre Antwort lautet: Die Crux ist die Trennung von Subjekt

---

(1) Von dieser Kritik bleibt unberührt, daß Horkheimer auch materiale Aussagen zur Kritik der Gesellschaft macht. Diese wären für sich zu untersuchen, was hier nicht geschieht. Hier geht es um die Idee kritischer Theorie, nicht um die einzelnen gesellschaftstheoretischen Ausführungen.

(2) vgl. Küsters 173f, Theunissen 13f und Gumnior/Ringguth 63ff

(3) vgl. ND 15: "Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. ... Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt ..."

(4) DA 1

und Objekt, die mit der Konstitution des Subjekts gesetzt ist. Dagegen steht die Idee der Versöhnung von Subjekt und Objekt.

Die Idee , die der kritischen Idee zugrunde liegt, hat sich damit verwandelt. Sie entspringt nicht länger aus dem Interesse an Gesellschaftsveränderung, sondern aus der Enttäuschung dieses Interesses, die sich als Kritik der (gesellschaftlichen) Vernunft überhaupt vorträgt.(1)

Damit konstruieren Adorno/Horkheimer eine Crux, die keine ist: Die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, die sie gegen Hegel berechtigterweise festhalten, wird zum zu versöhnenden Bruch. Die Begründung dieser These ist wiederum erkenntnistheoretisch-zirkulär: Der Gedanke soll insuffizient sein, womit zugleich das Gegenteil ausgesprochen ist: Er kann seine angebliche Insuffizienz hintergehen. Das Dilemma, das Adorno/Horkheimer sich mit ihrer Idee der Versöhnung von Subjekt und Objekt produzieren, nämlich daß sie ja (indem sie z.B. ihre Bücher schreiben) nichts anderes tun als sich im Medium der Getrenntheit von Subjekt und Objekt zu bewegen, gegen das sie aber gerade reden wollen, führt zu der Konstruktion der "Negativen Dialektik", eines Denkens mit dem aporetischen Anspruch, 'gegen sich selber' denken zu wollen.

Die Begründung der Idee kritischer Theorie, die Adorno/Horkheimer geben, hat ihren Kern in der Verfabelung der Natur in ein Subjekt. Zu dieser Verwandlung bemühen Adorno/Horkheimer mythische Vorstellungen über die Natur, deren Subjektcharakter (z.B. Polyphem, die Sirenen) auf die Natur übertragen wird. Ist die Natur einmal in ein Subjekt verwandelt, so ist der Weg frei für eine prinzipielle Kritik der Vernunft: Zweckmäßige Naturaneignung auf der

---

(1) vgl. Wellmer 138: "die Kritik der instrumentellen Vernunft tritt tendenziell an die Stelle der Kritik der politischen Ökonomie; die Kritik der politischen Ökonomie geht in eine Kritik der technischen Zivilisation über."

Grundlage von Wissen über die Natur wird zur 'Angleichung' an die Natur = 'Unterjochung' der Natur (worin die falsche Unterstellung steckt, der Mensch sei vorher nicht im Naturzusammenhang), zu Unterjochung der Natur im Menschen, schließlich zu der des Menschen überhaupt. Mittels der Äquivokation im Begriff der Herrschaft wird aus der Beherrschung der Natur die Herrschaft der Menschen untereinander gefolgert. Durch einen weiteren falschen Übergang wird das Denken - allenfalls Mittel für Herrschaft - selber als herrschaftlich charakterisiert; von hier aus formulieren Adorno/Horkheimer ihre Kritik der bürgerlichen Gesellschaft: Das angeblich herrschaftliche Denken identifizieren sie als inneren Zusammenhang der Gesellschaft ('Rationalitätsprinzip', 'instrumentelle Vernunft'). Damit wird wiederum - wie in der frühen Fassung kritischer Theorie - der Gesellschaft ein Maß gegenübergestellt: Auf der Grundlage der aporetisch begründeten Idee einer anderen Vernunft (Versöhnung von Subjekt und Objekt) wird der Gesellschaft 'Unvernünftigkeit' bescheinigt, d.h. daß sie Adornos/Horkheimers Idee nicht entspricht. Diese Kritik, die Gesellschaft sei durch die Getrenntheit von Subjekt und Objekt gekennzeichnet (und die gesellschaftlichen Übel seien Konsequenzen davon), ist, wenn man will, in der Tat aus allem möglichen herauszuholen, eben weil diese Kritik auf einer aporetischen Idee beruht: Nichts, so auch Gesellschaft, kann je einer solchen Idee entsprechen. - Wie sollte sich auch ein 'Einverständnis von Menschen und Dingen' herstellen?(1)

Das Maß der Gesellschaft, das Adorno/Horkheimer aufstellen, entspringt also ihrer erkenntniskritischen Idee. Diese Idee begründet ihre kritische Theorie, ist damit Voraussetzung für ihre Erkenntnisanstrengungen. Die Erkenntnis selbst hat damit ihr Maß an dieser Idee, ist der mit ihr intendierten Kritik untergeordnet.

---

(1) vgl. S+O 153

## II Gesellschaft unter der kritischen Idee

Adornos Unterordnung der Erkenntnis unter seine kritische Idee soll nun in seinen soziologischen Schriften aufgespürt werden. Unsere Behauptung, Adornos Blick auf die Gesellschaft werde durch die Idee seiner Philosophie getrübt, muß sich in Adornos soziologischen Gedanken selber materialiter ausweisen lassen.

Nach dem, was in Teil I gesagt wurde, läßt sich Adornos Urteil über die bestehende Gesellschaft, das sich aus seiner Idee des Bruches/der Versöhnung von Subjekt und Objekt ergibt, so formulieren: Die heutige Gesellschaft ist wesentlich dadurch charakterisiert, daß die Menschen, die sie gemacht haben bzw. machen, nicht mehr ihre Subjekte sind, sondern Objekte des von ihnen verselbständigten Systems der Herrschaft. Dabei ist unter Herrschaft nicht einfach das politische Verhältnis von Regierenden und Regierten vorzustellen, sondern - umfassender - alle Gewalt, die das Subjekt sich antut, um sich gegen die Natur als Subjekt zu behaupten. Diese Gewalt gründet in dem aus dem Zwang zur planvollen Naturaneignung sich ergebenden rationalen Denken, das der Natur unrecht tut, indem es sie unter Begriffe subsumiert, die prinzipiell heteronom zu ihr stehen. Zugleich kehrt sich diese Gewalt gegen das Subjekt selber: Indem das Subjekt sich dem Objekt als totem Material entgegensetzt, nimmt es selbst die (Toten-)Starre an, in die es seinen Gegenstand preßt. Das Subjekt wird zum Objekt des von ihm selbst geschaffenen gesellschaftlichen Zusammenhangs; das System der Beherrschung innerer und äußerer Natur, das eigentlich der Herstellung wahrhafter Freiheit unter den Menschen dienen sollte, herrscht als verselbständigtes Subjekt der Gesellschaft über die Menschen, denen das Bewußtsein ihres eigentlichen Subjekt-Charakters abhanden gekommen

ist. Ihnen gegenüber existiert Gesellschaft objektiv als umfassender Verblendungszusammenhang, der ihnen die Vorstellung einer möglichen Versöhnung von Subjekt und Objekt - d.h. zugleich: Versöhnung des Menschen mit innerer/äußerer Natur sowie Aufhebung aller Herrschaft - verstellt.

Die philosophische Herleitung dieses Urteils über die heutige Gesellschaft, die Adorno/Horkheimer als 'Urgeschichte des Subjekts' entwickeln, ist in Teil I kritisiert worden. Wir wollen nun zeigen, daß dieses Urteil in Adornos soziologischen Schriften das Maß abgibt, an dem die jeweils betrachteten gesellschaftlichen Gegenstände gemessen werden - was heißt, daß Adornos Urteile über die Gegenstände sich nicht aus der Betrachtung der Gegenstände selber, sondern aus der Konfrontation der Gegenstände mit diesem Maß ergeben.

## 1 Adornos soziologische Schriften

In seinem Aufsatz "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie" stellt sich Adorno die Frage: Warum werden Menschen massenhaft Faschisten?

> "Die alte Erklärung allein, daß die Interessenten alle Mittel der öffentlichen Meinung kontrollieren, reicht nicht aus. Denn die Massen ließen kaum von plumper und augenzwinkernd unwahrer Propaganda sich einfangen, wenn nicht in ihnen selber etwas den Botschaften vom Opfer und vom gefährlichen Leben entgegenkäme."(1)

Deshalb müsse der, der nach Erklärung des Faschismus sucht, sich der inneren Verfaßtheit der Menschen, ihrem 'Seelenleben', zuwenden, ohne allerdings den Blick auf die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen zu verlie-

---

(1) VSP 42

ren. Sozialpsychologische Überlegungen seien also geeignet, den Charakter der faschistischen Bewegung zu erhellen.

In diesem Zusammenhang bezieht sich Adorno auf Talcott Parsons' Überlegungen zur Beziehung von 'sozialem Verhalten' und 'gesellschaftlichem System' in "Psychoanalysis and the Social Structure". Bei aller Kritik an Parsons hält Adorno positiv fest:

> "Auf jeden Fall ... durchschaut er, im Gegensatz zur herrschenden subjektiven Ökonomie, daß wirtschaftliche Motivationen nicht in psychologischen wie 'Gewinnstreben' aufgehen. Sicherlich kommt das rationale ökonomische Verhalten des Individuums nicht bloß durch den ökonomischen Kalkül, das Gewinnstreben, zustande. ... Wesentlicher als subjektives Motiv der objektiven Rationalität ist die Angst. Sie ist vermittelt. Wer sich nicht nach den ökonomischen Regeln verhält, wird heutzutage selten sogleich untergehen. Aber am Horizont zeichnet die Deklassierung sich ab. Sichtbar wird die Bahn zum Asozialen, zum Kriminellen: die Weigerung, mitzuspielen, macht verdächtig und setzt selbst den der gesellschaftlichen Rache aus, der noch nicht zu hungern und unter Brücken zu schlafen braucht. Die Angst vorm Ausgestoßenwerden ... ... die alte Angst vor der physischen Vernichtung (verschmilzt) mit der weit späteren, dem gesellschaftlichen Verband nicht mehr anzugehören, der anstatt der Natur die Menschen umgreift."(1)

Diesen Passus halten wir für ein gelungenes Beispiel dafür, wie man Handeln nicht aus seinem jeweiligen Grund, sondern aus einem erfundenen dahinter liegenden Prinzip erklärt. Als wenn ein Industrieller deshalb Gewinne machen wolle, weil er Angst hat, ansonsten aus dem 'gesellschaftlichen Verband' ausgeschlossen zu werden! So soll es ja wohl nicht gemeint sein. Die Vorstellung eines solchen Ausschlusses aus der Gesellschaft bezieht ihre Plausibilität aus dem Ausschluß aus dem Erwerbsleben, das denen widerfährt, die auf Dauer arbeitslos werden und die zugleich auf Arbeit als ihre einzige Einkommensquelle angewiesen sind. Nur hat das 1.) mit 'Gewinn'

---

(1) VSP 46f

nichts zu tun; 'Gewinn'steht solchen Leuten sowieso nie in Aussicht. 2.) versuchen sie in der Regel, unbedingt der 'ökonomischen Rationalität' zu folgen = wieder Arbeit zu bekommen, weil sie das Geld, das sie durch ihre Arbeit (und nur durch sie) bekommen, eben zum Leben brauchen. Adornos Verfahren, den Grund (eben den praktischen Zwang) für dieses ökonomische Handeln der Subjekte zu leugnen und ihn durch den Wunsch, weiter dem gesellschaftlichen Ganzen anzugehören, zu ersetzen, ist objektiv zynisch, indem er das unmittelbare Elend, das sich aus dem Aussteigen aus dem ökonomischen Prozeß ergibt, durch ein psychologisches Phänomen ersetzt. Daß hier ein gedanklicher Fehler vorliegt, wird 3.) klar an der angegebenen Möglichkeit des Rechtsbruchs: "Sichtbar wird die Bahn zum ... Kriminellen." - Wenn das 'wesentliche' Motiv dafür, 'den ökonomischen Regeln zu folgen', die Angst vorm Ausgestoßenwerden sein soll (also ein negatives Motiv: etwas zu vermeiden), was ist dann das wesentliche Motiv dafür, daß einer doch stiehlt? - Nach der obigen Logik: Die Negation des negativen Motivs: - weil der Betreffende das Ausgeschlossensein nicht vermeiden will, bzw. weil er keine Angst hat; was offenbar Unsinn ist. Danach befragt, müßte Adorno wohl doch wieder auf den wirklichen Grund, das Sich-Aneignen-Wollen von fremdem Reichtum mangels eigenem, zurückgreifen.

Die zitierte Stelle geht weiter:

> "Vermutlich klammern die Menschen wohl sich so desperat an die längst fragwürdigen, weithin absurden Güter der Zivilisation, die ihnen wirtschaftlich vernünftiges Verhalten garantieren soll, weil es ihnen einmal so unsäglich schwer ward, zur Zivilisation sich selber zu bringen, und die Kommunikationsmittel tun das ihre, sie bei der Stange zu halten."(1)

Wieder wird der sich aus dem praktischen Zwang ergebende Grund fürs Handeln geleugnet - hier: daß man die (Konsum-)

---

(1) VSP 47

Güter eben braucht, um (einigermaßen angenehm) zu leben - und durch einen erfundenen negativen Grund ersetzt: Die Menschen wollen trotz aller Absurdität der Zivilisationsgüter die so schwer errungene Zivilisation nicht aufgeben. Die als selbstverständlich eingeführte Unterstellung, die besagten Güter seien fragwürdig bis absurd, verdankt sich dem Maßstab, den Adorno an die Welt anlegt: Weil Konsum nicht dem Zweck der gesellschaftlichen Emanzipation, auf die Adorno hinauswill, dient, denunziert Adorno den Konsum eben dafür als Sich-Klammern an die fragwürdige Gesellschaft.

In beiden Zitaten interpretiert Adorno den Grund für das Handeln weg, um ihn durch einen solchen zu ersetzen, der zu Adornos Urteil über die bürgerliche Gesellschaft als den Menschen gegenüberstehendes, sie manipulierendes verselbständigtes Subjekt paßt: 1.) Eigentlich hielten die Menschen nichts von der ökonomischen Rationalität; sie folgten ihr nur, weil sie nicht abseits stehen wollen. 2.) Eigentlich behagten den Menschen die Zivilisationsgüter nicht; sie brächten es nur nicht über sich, sich von dieser nur unter Mühen erworbenen Zivilisation zu trennen. - Das heißt, Adorno unterstellt den Leuten seine eigene Kritik an bürgerlicher Rationalität, Fetischisierung der Dinge etc. als die ihre - die wegen übermächtigem Druck der Realität bloß nicht recht zum Zuge komme.

Dies wird auch deutlich bei Adornos Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Warum werden Menschen massenhaft Faschisten?

> "Der Mechanismus der Anpassung an die verhärteten Verhältnisse ist zugleich einer der Verhärtung des Subjekts in sich: je realitätsgerechter es wird, desto mehr wird es sich selbst zum Ding, desto weniger lebt es überhaupt noch, desto unsinniger wird sein ganzer 'Realismus', der all das zerstört, um dessentwillen eigentlich die selbsterhaltende Vernunft ins Spiel kam, und der in der Konsequenz noch das nackte Leben bedroht."(1)

---

(1) VSP 60

Adorno sieht im Faschismus die Konsequenz der - die Geschichte des Subjekts überhaupt auszeichnenden - Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, die das dem Objekt entfremdete Subjekt selbst zum Objekt macht, über das das verselbständigte Objekt nun als gesellschaftliches Subjekt herrscht.

> "... die Menschheit (ist) in ganz wenige bewaffnete Machtblöcke aufgeteilt. Sie konkurrieren erbarmungsloser als je die Firmen anarchischer Warenproduktion und streben der wechselseitigen Liquidierung zu. Je aberwitziger der Antagonismus, desto starrer die Blöcke. Nur indem die totale Identifikation mit diesen Machtungeheuern den in ihren Großräumen Anbetroffenen als zweite Natur aufgeprägt wird und alle Poren des Bewußtseins verstopft, werden die Massen zu der Art absoluter Apathie verhalten, die sie zu den Wunderleistungen befähigt."(1)

Angesichts der sinntriefenden faschistischen Postulate (Was soll auch das Sterben für Deutschland anderes Positives haben als einen 'Sinn'?) beklagt Adorno die 'Unsinnigkeit' des von den Menschen praktizierten Realismus. Er bezeichnet den handfesten faschistischen Sinn als keinen Sinn. Er fällt damit ein Urteil über die Faschistereien, das nicht das zum Gegenstand hat, was die Faschistereien nun wirklich sind, sondern im Gegenteil: was sie nicht sind. Mit anderen Worten: Adorno macht aus der Differenz des faschistischen Sinns zu dem Sinn, auf den Adorno aus ist, ein Urteil über den faschistischen Sinn - eben: er sei keiner.

Nur so kann Adorno auch von dem Versagen der 'eigentlich(!) selbsterhaltenden Vernunft' sprechen. Bei dem feierlich verkündeten faschistischen Gelöbnis, dem Befehl des Führers bis in den ehrenvollen Tod für Deutschland bedingungslos zu folgen, kann von selbsterhaltender Vernunft doch wohl keine Rede sein. Hier ist im Gegenteil der Wille ausgesprochen, die eigene Existenz dem eben erwähnten 'Sinn' zu opfern. Darauf, einem solchen

---

(1) DA 183

Willen 'eigentlich selbsterhaltende Vernunft' zuzusprechen, kann Adorno nur kommen, indem er das, was er will, allen Menschen als ihren eigentlichen Willen unterschiebt. Nur daß das ihnen selbst verdeckt ist: "alle Poren des Bewußtseins (sind) verstopft".

Angesichts der faschistischen Massenaktionen spricht Adorno von 'absoluter Apathie' der Massen. Auch auf dieses Urteil kann er nur kommen, wenn er die Handlungen nicht als das nimmt, was sie sind, sondern sie als mißglückte Form dessen ausgibt, was die Menschen nach Adornos Vorstellung tun sollten: Apathisch sind sie bzgl. des ihnen unterschobenen Wunsches nach Beseitigung der Herrschaft.

Dieselbe Logik findet sich auch in der Behauptung,

> "Unfähigkeit zur Identifikation war fraglos die wichtigste psychologische Bedingung dafür, daß so etwas wie Auschwitz sich inmitten von einigermaßen gesitteten und harmlosen Menschen hat abspielen können."(1)

Wo die faschistischen Massen sich mit dem nationalsozialistischen Deutschland derart identifizierten, daß sie sich für es zu opfern bereit waren, spricht Adorno von 'Unfähigkeit zur Identifikation'. Reellerweise kann hier nur gemeint sein: Sie identifizierten sich nicht mit den Verfolgten. Das sollen sie aber; die Nichterfüllung dieses Sollens macht Adorno zur Eigenschaft der Subjekte: zu ihrer 'Unfähigkeit'.

Durch Anlegen seines Maßstabs kann Adorno schließlich zu dem Urteil über den Faschismus kommen, ihm fehle letztlich die Vernunft:

> "... der Mensch, auf den es ankommt, verzieht sich an die Spitze der totalitären Hierarchien, wohin leicht Narren oder seelisch Verkrüppelte gelangen, weil ihr Defekt ... genau harmoniert mit der Irrationalität der Zwecke, der obersten Entscheidungen, für die dann alle Rationalität ihrer nur noch durch leere Deklamation unterschiedenen Systeme als Mittel

---

(1) EnA 98

aufgeboten wird."(1)

Adornos Vorgehen, das Handeln nicht aus seinem Grund, sondern aus einem Dahinter, einem eigentlichen Willen (= Adornos eigener Vorstellung, die er den Subjekten unterschiebt) zu erklären, der bloß verdeckt, verkrüppelt o.ä. sei, ist besonders deutlich nachzuvollziehen in seinem Aufsatz "Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute".

Adorno kritisiert die herrschende Soziologie dafür, den Begriff 'sozialer Konflikt' zur Erklärung der gesellschaftlichen Wirklichkeit heranzuziehen:

> "Der Begriff des sozialen Konflikts, der Thematik der amerikanischen Soziologie entnommen, ebnet positivistisch die Marxsche Lehre vom Klassenkampf ein."(2)
> "Das Wort sozialer Konflikt lenkt ab von dessen tödlichem Schrecken wie von seiner objektiven Basis in ökonomischen Antagonismen."(3)

Adorno kritisiert also nicht die schlechte Abstraktheit dieses Begriffs (4), der, von allem Inhalt absehend (handele es sich nun um Tarifrunden, Bewegungen gegen den § 218, Schlägereien von Rockern o.a.), nur festhält, daß hier gegensätzliche Willen aufeinandertreffen. Ohne näher auf die soziologischen Theorien über den 'sozialen Konflikt' einzugehen, so kann man doch zumindest eines sofort feststellen: Wer eine solche Abstraktion von aller Bestimmtheit des Inhalts vornimmt, dem kann es um die Erklärung der jeweiligen Inhalte nicht vorrangig zu tun sein. Daß nur die Gegensätzlichkeit der Willen festgehalten wird (eben der 'Konflikt'), legt die Vermutung nahe, daß es hier vielmehr um die möglichen Arten und Weisen geht, wie die Kontrahenten mit dieser (vom Inhalt losgelösten) Gegensätzlichkeit umgehen könn(t)en.

---

(1) VSP 54; vgl.a. VSP-P 87
(2) AsK 177
(3) AsK 182
(4) Gegen Mißverständnisse: Wir kritisieren nicht, daß es im Denken abstrakt zugeht. Richtige Abstraktionen sind von falschen zu unterscheiden.

Wie dem auch sei, Adorno kritisiert am Begriff 'sozialer Konflikt' diese Trennung von Gegensatz und Inhalt nicht; er macht sie vielmehr selber - bloß unter seinem kritischen Maßstab:

Jeder 'soziale Konflikt' soll laut Adorno eigentlich nur Ausdruck von etwas anderem sein, nämlich Ausdruck des Klassengegensatzes - der selber als solcher verdeckt sei:

> "Trifft zu, daß die Gesellschaft zur antagonistischen Totalität sich entfaltete, so ist fast jeder nach gängiger Rede partikulare Konflikt deren Deckbild."(1)
> "Der Klassenkampf alten Stils, im Sinn des Marxschen Manifests, ist,einem Wort von Brecht zufolge, virtuell unsichtbar geworden. Seine Unsichtbarkeit selber ist nicht zu trennen von den Strukturproblemen. Tatsächlich sind die Manifestationen des Klassenverhältnisses in weitem Maß in den Funktionszusammenhang der Gesellschaft eingebaut worden..."(2)

Zur Begründung dieses Urteils stellt Adorno folgende kritisch an Marx anknüpfende Überlegung an.

Als erstes unterstellt Adorno Marx die Auffassung, es sei

> "selbstverständlich, daß der objektive Antagonismus zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen kraß dort sich äußere, wo der Druck derer, die über die Produktionsmittel verfügen, auf die, welche ihre Arbeitskraft verkaufen, am härtesten fühlbar war, in der Ökonomie."(3)

---

(1) AsK 187
(2) AsK 183
(3) AsK 187. Ob Adorno diese Auffassung Marx zurecht zuschreibt, ist in unserem Zusammenhang nicht von Belang. - Zur näheren Beschäftigung mit dieser Frage sei hier nur auf die Arbeit "Philosophie - Revolution - Monopol. Zur Kritik der Marx-Rezeption in der kritischen Theorie Th.W.Adornos" von Jürgen Hoßdorf verwiesen, in der gezeigt wird, daß Adornos Vorwurf an Marx, den Idealismus in seiner Konzeption von Geschichte nicht überwunden zu haben (vgl.SoI? 363), Marx nicht trifft. Die angegriffenen geschichtsmetaphysischen Thesen von der Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung sind demnach nicht Marx, sondern Engels zuzuschreiben (bes. im "Anti-Dühring" und in der "Dialektik der Natur").

Jedoch:

> "Jene Selbstverständlichkeit ist in den höchstindustrialisierten Ländern zergangen."(1)

Adorno weist also den Gedanken zurück, daß sich aus starkem materiellen Druck ein Handeln ergebe, das diesen Druck abschaffen will. Eine solche deterministische Auffassung wäre in der Tat zu kritisieren; sie unterstellt in der Manier, die weithin als 'vulgärmaterialistisch' bezeichnet wird, einen automatischen Ablauf der Geschichte: je mehr Druck, desto mehr Widerstand. Damit leugnet sie den Willen der Handelnden, negiert sie als Subjekte ihres Tuns.

Adorno führt seine Kritik jedoch anders. Er sagt: Die 'Selbstverständlichkeit' dieses Mechanismus ist heute 'zergangen' - also soll sie früher offenbar existiert haben. Entgegen seiner ausgesprochenen Intention (2) macht Adorno die deterministische Überlegung mit; er konstruiert den Zusammenhang so: Zwar leisten die 'Unteren' heute keinen Widerstand, aber eigentlich(!) müßten sie sich doch wehren, wegen des materiellen Drucks. Daß sie sich wehren sollten, hält Adorno als ihre Eigenschaft fest: Sie haben eigentlich den Willen, sich des Drucks zu entledigen, bloß kommt dieser Wille nicht zum Zuge:

> Die "Klassenkampfenergie(!)" ist "ihrem primären Ziel entfremdet"(3).

Anstatt das zu erfassen, was die Arbeiter wirklich tun, nämlich nicht zu kämpfen, weil sie durch Arbeit mit ihrer Abhängigkeit vom Kapital zurechtkommen wollen, beharrt Adorno auf ihrem erfundenen eigentlichen Willen, um festzustellen, daß sie ihn nicht haben und sich zu fragen, warum sie ihn nicht haben. Er hält also dem, was die Arbeiter tun, entgegen, was sie tun sollten, und macht aus diesem Vergleich sein Urteil über die Gesell-

---

(1) AsK 187
(2) vgl. SoI? 363
(3) AsK 188

schaft: Sie ist eine, in der die Arbeiter nicht tun, was sie nach Adornos Vorstellung tun sollten; also sei sie wesentlich Verblendungszusammenhang, verhindere, daß die Menschen sie durchschauen, denn sonst würden sie sie ja abschaffen:

> "Der unermessliche Druck der Herrschaft hat die Massen so dissoziiert, daß noch die negative Einheit des Unterdrücktseins zerrissen wird, die im neunzehnten Jahrhundert sie zur Klasse macht."(1)

Daß die Subjekte nichts gegen die sie umgebenden Verhältnisse unternehmen, hat nach Adorno seinen Grund also nicht in ihrem Willen, sondern darin, daß sie,

> "stets real im Bann der hierarchischen Verhältnisse, ... diesen sich anpassen (mußten(!)), um zu leben. Der Zwang dazu wurde planmäßiger stets in Regie genommen, waltete aber auch(?) automatisch(!)." (2)

Hier zeigt sich deutlich, daß Adorno den Marx unterstellten Determinismus mitmacht: Das 'Sein' (die 'hierarchischen Verhältnisse') erzeugt notwendig das angepaßte Bewußtsein (3):

> "... die Unterdrückten, heute nach der Voraussage der Theorie die übergroße Mehrheit der Menschen, (können(!)) sich selber nicht als Klasse erfahren ..."(4)

---

(1) RzK 377
(2) AsK 184
(3) Mit dieser Überlegung ließe sich auch noch das faschistische Bewußtsein rechtfertigen. - Zum Beispiel so: "der Faschismus (ist) nichts als der Ausdruck der Hilflosigkeit, der Zerstörung selbst des herrschenden Subjekts durch die Verselbständigung des kapitalistischen Systems, die Subjekt wie Objekt unter sich begräbt" (Holl 65). - Holls Arbeit begnügt sich mit der Nachzeichnung der Adornoschen Gedanken, die sie lediglich auf die Frage nach der Stellung des Subjekts zuspitzt, um sie mit der Konzeption des Subjekts bei Whitehead zu vergleichen.
(4) RzK 377. Als verflachender Nachplapperer dieses Gedankenganges bewährt sich der philosophierende Pädagoge Harlich Kübler: "... die Disputation um die Bildungsplanung und über die Limitierung der Geschwindigkeit auf den Bundesautobahnen (brachte) zum Ausdruck, wie sehr die Herrschaft und Repression in Gestik, Sprache und Bewußtsein der protestierenden Menschen sich sedimentiert haben ... Die Expansion der

Wenn Adorno schon am Begriff des Klassengegensatzes festhält, so müßte er sich auch dazu durchringen, zu sagen, daß die Tarifrunden seine heutige Form sind. Da dieses Resultat jedoch nicht seiner Vorstellung entspricht, sagt er, der Klassengegensatz sei "verdrängt"(1) und manifestiere sich in anderen Gegensätzen. So kommt Adorno dazu, die schlechte soziologische Abstraktion des 'sozialen Konflikts' doch zur Erklärung der heutigen Gesellschaft heranzuziehen:

> "Der(!) Konflikt, unsichtbar unter der Oberfläche des Partnertums, äußert sich in gesellschaftlichen Randphänomenen; entweder dort, wo die Integration noch nicht ganz hinreicht, oder in jenem 'Abhub der Erscheinungswelt', den der antagonistische Prozeß nach wie vor aus sich ausscheidet; vielfach in den irrationalen Ausbrüchen derer, die weder als Arbeitskräfte noch als Konsumenten der Gesellschaft voll immanent sind."(2)

Adorno sieht damit vom jeweiligen Inhalt der Gegensätzlichkeiten ab, hält nur diese Gegensätzlichkeit als solche fest und subsumiert sie unter den Titel 'Ausdruck des verschobenen Klassengegensatzes'. Er gebraucht selber die von ihm angegriffene Logik: Der Konflikt existiert - wo äußert er sich nun in der Wirklichkeit?

Wer die Menschen in der heutigen Gesellschaft so beurteilt, daß sie nicht tun, was sie nach dem Maß, daß er an ihr Handeln anlegt, eigentlich selber wollen, der hat die Vorstellung, daß sie 'manipuliert' sind. Wie schon oben gesehen, faßt Adorno die Gesellschaft derart auf:

---

(Forts.d.Fußnote 4 v.S.7o) Herrschaft, die die Substanz der Subjekte zerstört, verhält auch die Unterdrückten zur Reproduktion der Herrschaft durch Mimesis, um überhaupt unter dem repressiven Druck überleben zu können."(Kübler 54f) - Das muß man sich mal vorstellen. Bürger, gegen Tempo 1oo und kooperative Schulen kämpfend, bei der Diskussion repressiv mit den Händen durch die Luft fahrend, zu ihrem anpasserischen Kampf durch den Willen zum nackten Überleben getrieben.

(1) AsK 184
(2) AsK 188

> "Verhindert die Einrichtung der Gesellschaft, automatisch oder planvoll, durch Kultur- und Bewußtseinsindustrie und durch Meinungsmonopole, die einfachste Kenntnis und Erfahrung der bedrohlichsten Vorgänge und der wesentlichsten kritischen Ideen und Theoreme; lähmt sie, weit darüber hinaus, die bloße Fähigkeit, die Welt anders sich vorzustellen, als sie überwältigend denen erscheint, aus denen sie besteht, so wird der fixierte und manipulierte Geisteszustand ebenso zur realen Gewalt, der von Repression, wie einmal deren Gegenteil, der freie Geist, diese beseitigen wollte."(1)

Als wenn je die 'einfachste Kenntnis' des 'bedrohlichsten Vorgangs': Kriegsabsicht der Faschisten manipulativ verstellt gewesen wäre! Die einschlägigen Reden und Parolen (2) sprechen doch wohl eine deutliche Sprache. Wie soll z.B. die Rede vom 'Volk ohne Raum' anders interpretierbar sein als als Willensbekundung, sich mehr 'Raum' zu verschaffen? - Adorno unterstellt den Subjekten 'Unfähigkeit', sich die Welt anders vorzustellen. Als wenn es an der Fähigkeit mangelte, sich vorzustellen, in Saus und Braus und ohne Sorgen zu leben! Was in der Tat festzustellen ist, ist, daß sich verständlicherweise selten jemand diese Vorstellung macht, die er ohnehin nicht realisieren kann. Aber daraus, daß die Menschen, die sich mit der Welt einrichten, obwohl ihr Wohlergehen nicht unbedingt der Zweck der gesellschaftlichen Organisation ist, eine positive Stellung zu diesen sie umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen haben, macht Adorno ihre Unfähigkeit, eine kritische Einstellung zu haben. Er vergleicht das Tun der Menschen mit dem, was sie tun sollen und erklärt das Resultat dieses Vergleichs zu ihrer Eigenschaft.(3)

Nach derselben Logik funktioniert auch das Argument, die Subjekte seien

> "verhindert, sich als Subjekte zu wissen".(4)

---

(1) SoI? 364
(2) die 'manipulativ ausgedacht' sind (vgl.BzI 465) und denen 'besinnungslos' gefolgt wird (vgl. EnA 87)
(3) vgl.a. MWG, bes. 164-17o
(4) G 17

Weil die Subjekte nicht das machen, was Adorno von ihnen will, sind sie ohne Bewußtsein ihrer selbst.

Indem Adorno die Tatsache, daß die Menschen die Welt, so wie sie ist, affirmieren, als Manipulation durch übermächtigen Druck der Realität erklärt, negiert er Zustimmung als eigenständige Leistung des Subjekts. - Um es noch anders zu sagen: Soll die Rede von 'notwendig falschem Bewußtsein' so verstanden werden, daß sich die gesellschaftliche Realität den Subjekten aufzwingt, ohne daß es deren eigene Leistung ist, dieser Realität zuzustimmen, so ist ein solcher Begriff von 'notwendig falschem Bewußtsein' als deterministisch zurückzuweisen.

Gemäß seiner Auffassung, die positive Einstellung der Subjekte zur bestehenden Organisation der Gesellschaft könne nicht ungebrochen ihrem Willen und Bewußtsein entspringen, sondern müsse sich übermächtiger Manipulation des Bewußtseins verdanken, versucht Adorno an den Erscheinungen der Kultur und der Massenmedien stets dies eine zu belegen: die Einschwörung der Subjekte aufs immer gleiche Prinzip des Sich-Einpassens ins System, der Unterordnung unter die Herrschaft der technischen Rationalität.

So kommt Adorno z.B. dazu, einen Übergang vom Telefon zum Radio zu konstruieren:

> "Der Schritt vom Telefon zum Radio hat die Rollen klar geschieden. Liberal ließ jenes den Teilnehmer noch die des Subjekts spielen. Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern."(1)

Als wenn das Radio der Fortschritt des Telefons wäre! Um uns darauf einzulassen: Dann hätten vor der Erfindung des Radios die Nachrichten ja wohl immer telefonisch durchgegeben werden müssen, und das Telefon wäre mit Einführung des Radios altmodisch geworden. - Zu

---

(1) DA 1o9

bemerken ist an diesem Zitat auch noch einmal Adornos Begriff des Subjekts: Das Subjekt soll keines mehr sein, wenn es, statt selbst zu sprechen, bloß zuhört. Warum Zuhören keine Tätigkeit des Subjekts sein soll, ist wiederum bloß verständlich aus Adornos kritischer Konfrontation des Subjekts mit seiner Vorstellung davon, was ein Subjekt wahrhaft ausmachen soll.(1)

Die Konsumgüter kommen Adorno gemäß seinem Diktum von der Herrschaft der verdinglichten technischen Rationalität wesentlich als die Menschen 'überflutendes Warenangebot'(2) in den Blick (3). Der Unterschied zwischen den verschiedenen Gütern ist dabei für ihn unwesentlich.

> "Der Schematismus des Verfahrens zeigt sich daran, daß schließlich die mechanisch differenzierten Erzeugnisse als allemal das Gleiche sich erweisen. Daß der Unterschied der Chrysler- und der General-Motors-Serie im Grunde illusionär ist, weiß schon jedes Kind, das sich für den Unterschied begeistert. Was die Kenner als Vorzüge und Nachteile besprechen, dient nur dazu, den Schein von Konkurrenz und Auswahlmöglichkeit zu verewigen. ... Aber auch zwischen den teureren und billigeren Sorten der Musterkollektionen der gleichen Firma schrumpfen(?) die Unterschiede immer mehr zusammen: bei den Autos auf solche von Zylinderkopf, Volumen, Patentdaten der gadgets..."(4)

Wie sollen sich Autos eigentlich anders unterscheiden als durch Größe, Konstruktion, Art und Stärke des Motors etc.? Den Unterschied von z.B. Citroen-DS 19 und -Ente als 'zusammengeschrumpft' zu bezeichnen, hat keine Grundlage im betrachteten Gegenstand, dem Auto selber. Also muß sich dieses Urteil Adornos interessierter Sicht der Dinge verdanken: Als zu vernachlässigen erscheinen die

---

(1) Für die Gesamtheit aller Subjekte spricht Adorno dies so aus: "Der Inbegriff der selbsterhaltenden Rationalität der je einzelnen ist zur Irrationalität verdammt, weil die Bildung eines vernünftigen gesellschaftlichen Gesamtsubjekts, der Menschheit(!), mißlang(!)."(VSP 56)
(2) G 17
(3) vgl.a. K+G 19
(4) DA 111

Unterschiede gegenüber Adornos dem Subjekt unterstellten eigentlichen Intention, sich vom Gegensatz/der Identität mit dem Objekt zu emanzipieren. Dafür taugt natürlich keines der Konsumgüter etwas:

> Die Menschen "sind, Triumph der Integration, bis in ihre innersten Verhaltensweisen hinein, mit dem identifiziert, was mit ihnen geschieht. Subjekt und Objekt sind, in höhnischem Widerspiel zur Hoffnung der Philosophie, versöhnt. Der Prozeß zehrt davon, daß die Menschen dem, was ihnen angetan wird, auch ihr Leben verdanken. Die affektive Besetzung der Technik, der Massenappell des Sports, die Fetischisierung der Konsumgüter sind Symptome dieser Tendenz."(1)

Die Unterschiede zwischen den Produkten der Fernsehindustrie negiert Adorno so, daß er ihnen explizit denselben 'eigentlichen Gehalt' unterstellt, der ihr wahrer Inhalt sei:

> "Die Übereinstimmung von Wort, Bild und Musik gelingt um so viel perfekter als im (Wagnerschen, RW) Tristan, weil die sinnlichen Elemente, die einspruchslos allesamt die Oberfläche der gesellschaftlichen Realität protokollieren, dem Prinzip nach im gleichen technischen Arbeitsgang produziert werden und dessen Einheit als ihren eigentlichen Gehalt ausdrücken. Dieser Arbeitsgang integriert alle Elemente der Produktion, von der auf den Film schielenden Konzeption des Romans bis zum letzten Geräuscheffekt. Er ist der Triumph des investierten Kapitals. Seine Allmacht den enteigneten Anwärtern auf jobs als die ihres Herrn ins Herz zu brennen, macht den Sinn aller Filme aus, gleichviel welches plot die Produktionsleitung jeweils ausersieht."(2)

Das besagt allerdings das Gegenteil von dem, was Adorno zwei Seiten zuvor sagt:

> "Einstweilen hat es die Technik der Kulturindustrie bloß zur Standardisierung und Serienproduktion gebracht und das geopfert, wodurch die Logik des Werks von der des gesellschaftlichen Systems sich unterschied. Das aber ist keinem Bewegungsgesetz der Technik als solcher aufzubürden, sondern ihrer Funktion in der Wirtschaft heute."(3)

---

(1) G 18
(2) DA 111f
(3) DA 1o9

Wenn es in der Produziertheit durch den gleichen technischen Arbeitsgang seinen Grund hat, daß die Fernsehfilme den Massen die 'Allmacht des Kapitals ins Herz brennen', dann liegt das herrschaftliche Moment an diesen Filmen eben doch in ihrem technischen Charakter. - Und es kommt ihnen offenbar doch mit Notwendigkeit zu; denn wie soll die Produktion eines Filmes anders möglich sein als unter 'Integration aller Elemente der Produktion'? (1)

Weil Adorno aus der Differenz des herrschenden Bewußtseins zu dem, wie es seinem Maßstab zufolge sein sollte, ein Urteil über die Subjekte macht, erscheinen sie ihm als 'eingelullte'(2) Massen, deren Bewußtsein von der Kulturindustrie 'gefesselt und verfinstert'(3) ist (4). Ihre Vorstellungskraft ist verkümmert (5) durch die 'unbeschreibliche Gewalt'(6) der jede Spontaneität unterdrückenden modernen Kultur; ein charakteristisches

---

(1) Küsters vermißt hier lediglich eine "genaue Analyse des Prozesses der Produktion"(Küsters 271), durch die erst herausgefunden werden könnte, wie die "Bestimmung der Erfahrung durch die 'Präformation' der Kulturindustrie"(ebd.) funktioniert.
(2) vgl. I+O 451
(3) vgl. I+O 455
(4) Daß er die Logik dieses Gedankengangs gelernt hat, kann Kübler zeigen, wenn er sich ein Problem ausdenkt, das Adorno/Horkheimer nicht hatten: "Der Begriff Traumfabrik, der bei Ehrenburg und Valéry Verwendung findet, verfälscht entschieden den Sachverhalt. Deshalb haben Horkheimer und Adorno diesen Begriff in der 'Dialektik der Aufklärung' nicht(!) verwendet. Denn er suggeriert, hier würden die Träume des Publikums realisiert werden. In Wahrheit jedoch werden ihre Wünsche und Hoffnungen, ihre Phantasie und imaginatorische Kompetenz" (kompetente Träumer?) "von der industrialisierten Kultur auf das Niveau des Profanen zurückgeworfen."(Kübler 181) Wovon träumt das Publikum denn so recht eigentlich? Vielleicht von der "Sprödigkeit" des Volksliedes vor seiner "am Modell des streamlining ausgerichteten Interpretation des Sängers Heino"(ebd. 185)? Wenn schon, dann doch wohl eher von letzterem selber.
(5) vgl. DA 113
(6) vgl. BzI 476

Beispiel dafür ist der Tonfilm, der seiner "objektiven Beschaffenheit nach jene Fähigkeiten (lähmt)"(1). Weil für Adorno nur diejenigen Gedanken eigene Gedanken sind, die sich zur heutigen Gesellschaft kritisch stellen, zielt die Kulturindustrie, ein großer "Massenbetrug" (2), darauf, daß ihre Konsumenten "keiner eigenen Gedanken bedürfen"(3). Sie sind 'hörig'(4). "Die gesellschaftliche Macht, welche die Zuschauer anbeten"(5), weil sie sich nichts Besseres vorstellen können, propagiert sich im Film durch

> "die Täuschung, daß die Welt draußen die bruchlose Verlängerung derer sei, die man im Lichtspiel kennengelernt."(6)

Die Zustimmung der Subjekte zur heutigen Gesellschaft soll nicht wirklich aus ihnen selber kommen, sondern Resultat dessen sein, daß ihnen eine Sichtweise der Wirklichkeit aufgedrängt sei, und zwar dadurch, daß die ihnen servierte Fiktion als Wirklichkeit erscheine bzw. die Wirklichkeit als Abbild der Fiktion (7). Unter dieser Perspektive muß es verwundern, wenn sich

---

(1) DA 114
(2) DA 1o8
(3) DA 123
(4) vgl. RüK 69
(5) DA 122
(6) DA 113
(7) Holtkamp kritisiert Adornos Charakterisierung der Kulturindustrie: Sie sei gekennzeichnet durch "Dämonisierung der Kulturindustrie wie die maßlose Überschätzung ihrer Macht und ihres Einflusses", was "nicht auf empirischen Daten (gründe), sondern ... Ergebnis der universalen ... Rolle (sei), die sie in Adornos Entwurf zu spielen" habe (Holtkamp 135). Sein zentrales Gegenargument lebt ebenfalls von dem von uns in diesem Kapitel (S.69ff) kritisierten Determinismus von materiellem Druck und Widerstand: "Im Moment der Krise ... erweist ... (die Kulturindustrie) sich als Moment der krisenhaften Totalität selbst, das die Anfälligkeit der Gesellschaft nicht mildert, sondern im Gegenteil potenziert."(Holtkamp 148) Also: Wenn Krise, dann stehen die Leute nicht mehr (so sehr) zum System. Das ist entweder tautologisch oder die Leugnung des freien Willens.

zeigt, daß die Zustimmung von der identischen Abbildung des Servierten im Bewußtsein nicht abhängt:

> In einer Studie des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, die untersuchen sollte, wie die deutsche Bevölkerung auf die Hochzeit der niederländischen Prinzessin Beatrix mit dem deutschen Jungdiplomaten Claus von Amsberg reagierte, "die von allen Massenmedien ausgestrahlt und in den illustrierten Zeitungen endlos breitgetreten, in der Freizeit konsumiert wurde", "zeigte sich, daß viele ... plötzlich(!) sich ganz realistisch verhielten und die politische und gesellschaftliche Wichtigkeit desselben Ereignisses, das sie in seiner wohlpublizierten Einmaligkeit atemlos am Fernsehschirm bestaunt hatten, kritisch einschätzten." (1)

Adorno nimmt dies allerdings nicht als mögliche Infragestellung seiner Auffassung, sondern sieht in dem Umstand, daß viele Bürger der Bundesrepublik Deutschland Gefallen an dem Hochzeits-Pomp finden, weil sie dort ihr Liebes-Ideal Wirklichkeit werden sehen, und zugleich Könige für politisch und gesellschaftlich nicht so wichtig halten, einen Hoffnungsschimmer:

> "Die Integration von Bewußtsein und Freizeit ist offenbar doch noch nicht ganz gelungen."(2)

Die Herrschaft der technischen Rationalität, zur Gestalt gelangt im gesellschaftlichen System, manipuliert die Subjekte derart, daß sie zu Objekten des Subjekts werden, das das gesellschaftliche System jetzt darstellt. In der Begründung seiner kritischen Idee durch die Konstruktion der Urgeschichte des Subjekts stellt Adorno diesen Zusammenhang, wie wir gesehen haben (3), so dar: 'Die Vernunft' trennt sich von dem Inhalt, um dessentwillen sie angestrengt wurde, und verselbständigt sich zum Selbstzweck, der leer bleibt und sich gerade darin den lebendigen Subjekten entgegensetzt, indem er

---

(1) Fz 66
(2) ebd.
(3) vgl. A I, S.44f

sie der Identität subsumiert. An diesem Gedanken hatten wir die Verwandlung der Vernunft in ein Subjekt kritisiert, d.h. den Idealismus in Adornos Begriff der Vernunft, dem Adornos Idee der Versöhnung von Subjekt und Objekt als Inhalt wahrhafter Vernunft zugrunde liegt. (1)

In Adornos soziologischen Reflexionen taucht die verselbständigte Vernunft in Gestalt verselbständigter Organisation bzw. Verwaltung auf; die heutige Gesellschaft sei "verwaltete Welt"(2). In Anschluß an Max Webers Thesen in "Wirtschaft und Gesellschaft"(3) kommt Adorno auf das 'Vordringen der bürokratischen Organisation' zu sprechen; dabei strengt er folgenden Gedanken über "die Struktur von Organisationen"(4) an:

> "Ihre Wirksamkeit nach außen ist Funktion ihrer Geschlossenheit nach innen, und diese hängt davon ab, daß das sogenannte Ganze den Primat über die Einzelinteressen gewinnt, daß die Organisation qua Organisation sich an deren Stelle setzt. Ihre Verselbständigung wird der Organisation von der Selbsterhaltung aufgezwungen, während sie gleichzeitig durch diese Verselbständigung ihren Zwecken und den Menschen, aus denen sie sich zusammensetzt, sich entfremdet. Schließlich tritt sie, um ihren Zweck angemessen verfolgen zu können, notwendig in Widerspruch zu diesen."(5)

Adorno wendet hier wieder ein bewährtes soziologisches Verfahren an. Der ganze Witz dabei liegt darin, die Abstraktion 'die Organisation' zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Nun ist zwar gegen diese Abstraktion an sich noch nichts einzuwenden; alle Organisationen, die es gibt, sind eben jeweils dies: eine 'Organisation'. Kritikabel wird die Überlegung deshalb, weil die Abstraktion 'die Organisation' an die Stelle der Untersuchung dessen tritt, was die existierenden Orga-

---

(1) vgl. A I, S.45ff
(2) K+V 125
(3) vgl. Weber 559ff
(4) K+V 125
(5) ebd.

nisationen nun tatsächlich jeweils sind. Denn wenn man von 'der Organisation' schlechthin spricht, dann ist von den Zwecken, die die tatsächlichen Organisationen konstituieren, d.h. von deren Grund, abstrahiert. Hat sich so der wirkliche Grund der jeweiligen Organisation verflüchtigt, so ist in der Tat nicht schwer vorzustellen, welchen Grund der Soziologe für seine 'Organisation' angeben wird. Von jeglichem Inhalt, dem sie ihre Existenz verdankt, befreit, bleibt ihr nur ein Zweck für ihr Bestehen übrig: sie selbst - bzw. ihre 'Selbsterhaltung':

> "Losgelöst vom Zweck außerhalb ihrer selbst wird sie zum Selbstzweck. Je weiter sie zur Totalität fortgetrieben wird, um so mehr befestigt sich der Schein, sie, das System der Werkzeuge, sei die Sache selbst."(1)

D.h. dieses soziologische Verfahren schafft sich selbst seinen Gegenstand. Sein Gegenstand sind nicht die wirklichen Organisationen, sondern er ist die Abstraktion von allen ihren Inhalten. Damit ist die Organisation als Zweck bereits erfunden. Anstatt festzuhalten, daß die Organisation ihre Identität durch den gemeinsamen Zweck der Mitglieder hat, die sich ja allererst zur Organisation zusammenschließen, wird der Organisation getrennt von ihren Mitgliedern ein Zweck der 'Selbsterhaltung' zugesprochen (2). Dieser tritt dann zu den Einzelinteressen der Mitglieder in Gegensatz.

Die Organisation wird zum Subjekt, das sich den Subjekten, die sie konstituieren, entfremdet und sie zu Objekten macht, die sich der Organisation unterwerfen müssen. Das Argument hiergegen ist, daß ohne den Willen der Organisationsmitglieder ein auf dem Willen dieser

---

(1) I+O 442

(2) Wenn der Zweck die Organisation an sich ist, dann ist auch die Durchsetzung dieses Zwecks natürlich nicht an den Inhalt (von dem längst abgesehen worden ist) gebunden, sondern an so etwas wie "Geschlossenheit nach innen"(s.Zitat auf S.79). Demnach müßten z.B. die Zeugen Jehovas sehr stark sein.

Subjekte basierender Zusammenschluß sich(?) nicht gegen diese durchsetzen kann. Anschaulich am Beispiel der Jusos in der SPD: Wenn die Jusos die Propagierung ihrer gesellschaftspolitischen Vorstellungen bei Wahlen hintangestellt haben, um den Wahlerfolg der SPD nicht zu gefährden/ zu ermöglichen, dann war der Wahlerfolg für sie wichtiger als das Beharren auf ihren Thesen, d.h. sie verfolgten in/mit der Organisation den Zweck, daß die SPD an die Regierung kommt/an der Regierung bleibt. Wenn sie von der Organisation nichts mehr hätten (= wenn sie sich davon nichts mehr versprächen, kein 'Einzelinteresse' von ihnen mehr von ihr verfolgt würde), dann würden sie austreten. - Eine solche Möglichkeit kommt bei Adorno nicht vor, da für ihn 'die Organisation' der Gegenstand ist, getrennt von den jeweiligen Zwecken. Da er von den Gründen, in der Organisation zu sein, abstrahiert hat, kommen ihm auch Gründe, ihr nicht mehr anzugehören, nicht in den Blick. Das Individuum wird so zum Opfer der übermächtigen Organisation:

> "Die Organisation, die, was immer ihr erreichbar ist, verschlingt, verfolgt dabei technische Vereinheitlichung, wohl auch die eigene Macht."(1)
> "... Abhängigkeit von einer dem Bewußtsein derer, die sie bedienen, entlaufenen Apparatur (breitet sich) universal über die Menschen (aus)".(2)

Wie selbstverständlich für Adorno diese Verwandlung ist, verdeutlicht folgender saloppe 'Übergang':

> "Immerhin sei zur Orientierung daran erinnert, daß Organisation ein bewußt geschaffener und gesteuerter

---

(1) I+O 442

(2) SoI? 36o. An anderer Stelle spürt Adorno die typische Mangelhaftigkeit soziologischer Theoriebildung durchaus auf. In "Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien" kritisiert er die Äußerlichkeit dieser Begriffe gegenüber den jeweils betrachteten Gegenständen: "Der realen Gesellschaft wird der Unterschied des Statischen und Dynamischen ... imputiert. Als solche gehorchen die Phänomene ihm keineswegs."(S+D 219)

> Zweckverband ist. ... Die Beschaffenheit derjenigen, aus denen die Organisation sich bildet, tritt in deren Anlage zurück hinter der Zweckdienlichkeit des Ganzen. Der Name Organisation erinnert an Organe, Werkzeuge. Darin klingt an(!), daß die von der Organisation Erfaßten ihr primär nicht um ihrer selbst willen, sondern eben als Werkzeuge zur Realisierung des Zwecks angehören, dem die Organisation dient und der erst mittelbar - abermals, wenn Sie wollen, als 'Werkzeug' - ihnen wiederum nützt. Mit anderen Worten, in der Organisation sind die menschlichen Beziehungen durch den Zweck vermittelt, nicht unmittelbar."(1)

Also weil das Wort 'Organisation' von 'Organ' abgeleitet ist, sind die Mitglieder Werkzeuge des getrennt von 'ihnen selbst' existierenden Organisationszwecks. Daß ein 'bewußt geschaffener Zweckverband', also der Zusammenschluß von Subjekten zur Verfolgung eines gemeinsamen Zwecks, den Subjekten mit Notwendigkeit nur 'mittelbar' nützt, ist sinnvoll nur auf Grundlage dieser Unterstellung der notwendigen Differenz von individuellem und organisatorischem Zweck. (Sonst ergäbe sich, diese Subjekte seien Werkzeuge zur Erreichung ihres Zwecks.) Und was den Satz mit den vermittelten 'menschlichen Beziehungen' angeht, so ist damit reellerweise nur ausgesprochen, daß die Subjekte eben einen bestimmten Zweck verfolgen, wenn sie sich zusammenschließen, und dabei nicht (notwendig) unmittelbar aneinander Gefallen finden. Das ist aber einer Organisation nicht vorzuhalten, es sei denn, man wolle ihr anlasten, keine Freundschafts- oder Liebesbeziehung zu sein. Adorno setzt zweckvermittelte Beziehungen mit solchen gleich, in denen der eigene Zweck nur mittelbar zum Zuge kommt, was allerdings folgerichtig ist auf Grundlage seiner Unterstellung der prinzipiellen Getrenntheit von Organisationszweck und individuellem Zweck.

Adorno betont allerdings auch, daß

> "die Gesellschaft sich nicht gegen die Natur behaupten, sich nicht hätte am Leben erhalten können

---

(1) I+O 441

> ohne Organisation"(1), und daß die Organisation jeweils daraufhin zu befragen sei, "ob sie dem dient, was ihre Existenz einzig rechtfertigt"(2), nämlich eine "Form der Vergesellschaftung (zu sein), ein von Menschen für Menschen Geschaffenes"(3).

Diese Frage beantwortet sich aber im Sinne der Dialektik der Aufklärung so, daß diese Vergesellschaftung immer schon das Moment von Herrschaft enthält, indem sie sich der Herrschaft über Natur verdankt:

> "Die Blindheit der Beherrschung der äußeren Natur, die nicht danach fragt, was dieser angetan wird, geht über auf die Organisation als Beherrschung von Menschen, und es schwindet das Bewußtsein davon, daß die Objekte der Organisation selber Menschen, also identisch mit den vorgeblichen Subjekten der Organisation sind, die sie zusammenfaßt."(4)

Aufgrund seiner Konstruktion, die die Gleichung Zweckmäßigkeit/Rationalität = Herrschaft aufstellt und die auf der Idee beruht, die im 'Zweck' ausgesprochene Trennung von Subjekt und Objekt aufzuheben, genügt es Adorno, die bloße Zweckmäßigkeit (abgesehen vom Inhalt des Zwecks) festzuhalten, um den herrschaftlichen Charakter der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu konstatieren. Daher fügen sich die Soziologismen 'Organisation', Bürokratisierung' etc. bruchlos in seine Analyse der Gesellschaft ein. Sie kennzeichnen das Prinzip der rationalen organisierten herrschaftlichen Welt (5), das Adorno durch Konfrontation der Wirklichkeit mit seiner Idee einer versöhnten Welt an allem hervorholt. Die "Einsicht ins Negative der verwalteten Welt"(6) ist nichts als die andere Seite der "Idee einer menschenwürdigeren"(7).

---

(1) I+O 444
(2) I+O 445
(3) ebd.
(4) ebd.
(5) in der letztlich "alle Kategorien" der "Verselbständigung und Vergegenständlichung" unterliegen sollen (M+Ö 533, vgl.a. SoI? 369f)
(6) I+O 455
(7) ebd.

## 2 Zusammenfassung

Das Maß, das Adorno/Horkheimer für eine 'wahre' Gesellschaft aufstellen, bestimmt Adornos Erkenntnis der Gesellschaft in seinen soziologischen Schriften. Die Urteile über die gesellschaftlichen Gegenstände ergeben sich nicht aus der Betrachtung dieser Gegenstände selber, sondern aus ihrer Konfrontation mit Adornos kritischem Maß.

So sieht Adorno stets von den Gründen ab, die die gesellschaftlichen Subjekte für ihre positive Stellung zur Gesellschaft haben, und unterschiebt ihnen seine eigenen Vorstellungen: Die Zustimmung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen soll ihren Grund nicht in der Überlegung der Subjekte haben, am besten zurechtzukommen, wenn sie 'der bestehenden ökonomischen Rationalität folgen', sondern in ihrer 'Angst', aus dem gesellschaftlichen 'Verband' 'ausgestoßen' zu werden. Eigentlich wollen die Menschen andere Verhältnisse, lautet Adornos Urteil. Nur sei ihnen durch übermächtigen Druck der Realität der Gedanke an das Andere verstellt. - Besonders deutlich wird diese Logik bei Adornos Urteilen über den Faschismus: Er spricht angesichts des handfesten Lebenssinns, den die Faschisten praktizieren, von der 'Unsinnigkeit' der faschistischen Gedanken; angesichts der selbstmörderischen faschistischen Vernunft spricht er von 'eigentlich' selbsterhaltender Vernunft; angesichts der faschistischen Massenaktionen spricht er von 'absoluter Apathie' der Massen usf. - Er unterschiebt den Subjekten stets seine eigene Vorstellung davon, wie es sein sollte. Daraus, daß die Subjekte diese Vorstellung nicht haben, macht er die Urteile: 1.) sie fehle ihnen (so wird etwas, das die Subjekte nicht haben, zu ihrer Eigenschaft); 2.) eigentlich hätten sie sie doch.

Entgegen seiner (in Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus zur Sprache kommenden) Intention, die deter-

ministische Auffassung des geschichtlichen Ablaufs der Dinge zu kritisieren, unterläuft Adorno daher selbst ein deterministischer Gedanke: Er erklärt die Entscheidung des individuellen Willens, sich jetzt und weiterhin nach den Maßstäben der bestehenden Gesellschaft zu richten, zum Resultat von 'Verblendung': Die Subjekte könnten gar nicht anders, wegen des übermächtigen Realitätsdrucks. Also soll das gesellschaftliche 'Sein' sich doch - deterministisch - dem Bewußtsein der Subjekte aufherrschen. Ihr 'eigentlicher' Wille (ihre 'Klassenkampfenergie') könne sich daher nicht entfalten.

Damit hat Adorno folgendes Urteil über die Gesellschaft gefällt: Sie ist eine, in der die Menschen nicht das tun, was sie eigentlich (= Adornos Vorstellung gemäß) tun wollen (sollen). D.h. sie 'manipuliert' ihre Mitglieder. Die positive Stellung der Subjekte zur bestehenden Gesellschaft wird in dieser Betrachtungsweise zu ihrer gesellschaftlich produzierten 'Unfähigkeit', sich etwas anderes vorzustellen. Aus dem Vergleich dessen, was Adorno von den Subjekten will, mit dem, was sie tun, wird so ein Urteil über die Subjekte und die Gesellschaft. Die Erkenntnis folgt dem kritischen Maßstab. - Adorno gelangt auf diese Weise zu solchen Urteilen wie dem, daß der 'Schritt vom Telefon zum Radio' eine gesellschaftliche Tendenz vom Liberalen hin zum Autoritären anzeige. Die Unterschiede der verschiedenen Konsumgüter sind für ihn unwesentlich, da keines dieser Güter dem eigentlichen menschlichen Streben nach gesellschaftlicher Emanzipation dient. Die Filme sollen allesamt den gleichen eigentlichen Inhalt haben, nämlich den Menschen 'die Allmacht des Kapitals ins Herz zu brennen'; dabei liege die Herrschaftlichkeit am technischen Charakter der Produktion; usf.

Die 'Verselbständigung der Vernunft' gegen die Menschen, die Adorno/Horkheimer in der 'Urgeschichte der Subjektivität' entwickelt haben wollen, taucht jetzt in soziolo-

gischer Gestalt auf: als Logik 'der Organisation', die sich gegen die Mitglieder der Organisation wende. Anknüpfend an Max Weber sagt Adorno, überall in der 'verwalteten Welt' seien die Menschen organisatorisch erfaßt und müßten sich dem Zweck der Organisation, der es um ihre 'Selbsterhaltung' gehe, unterordnen. Der Fehler dieser Überlegung besteht darin, die Abstraktion: 'die' Organisation als Gegenstand zu bestimmen. Fern von allen Zwecken, die Organisationen konstituieren, wird so ein Zweck 'der' Organisation an sich konstruiert.Dieser kann dann, mangels allen bestimmten Inhalts, nur in der Organisation selber bestehen. - Dieser soziologische Fehlschluß paßt Adorno gut ins Konzept. Er hat ja unterstellt, daß Zweckmäßigkeit bereits Herrschaft sei (Subjekt und Objekt stehen gegeneinander), daher kann er die Soziologismen 'die Organisation', 'Bürokratisierung', 'verwaltete Welt', die den herrschaftlichen Charakter 'der' Gesellschaft fern von allem bestimmten Inhalt diskutieren, zum Beleg seiner Vorstellungen heranziehen. Die Erkenntnis der gesellschaftlichen Phänomene als Ausdruck von verselbständigter Organisation, Verwaltung etc. ist also bei Adorno Konsequenz dessen, daß er die Gesellschaft mit der kritischen Idee: Versöhnung von Subjekt und Objekt (Aufhebung von Zweckmäßigkeit) konfrontiert und sie an dieser Idee mißt.

# B HABERMAS

## I Die Idee der kritischen Theorie bei Habermas: Herrschaftsfreie Diskussion

In seinen "Philosophisch-politischen Profilen" sagt Habermas über Adorno:

> "... Und doch untersteht Adorno dem systematischen Zwang, immer wieder die Idee der Versöhnung in Anspruch zu nehmen. Dem kann Adorno sich nicht entziehen. Sobald nämlich Leiden sublimiert ist über den unmittelbar physischen Schmerz hinaus, läßt es sich nur negieren, wenn zugleich ausgesprochen wird, was denn das unter der Objektivität des gesellschaftlichen Zwanges Unterdrückte sei. Das hat Adorno einmal anknüpfend an Eichendorffs Wort von der 'Schönen Fremde', das sich über das sentimentalische Leiden an der Entfremdung, über Romantik erhebt, getan: 'Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß das Fremde in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.' Wer sich auf diesen Satz besinnt, wird gewahr, daß der umschriebene Zustand, obgleich nie real, uns doch der nächste und bekannteste ist. Er hat die Struktur des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation. Und ein solches antizipieren wir notwendig, seiner Form nach, jedesmal dann, wenn wir Wahres sagen wollen. Die Idee der Wahrheit, die im ersten gesprochenen Satz schon impliziert war, läßt sich nämlich allein am Vorbild der idealisierten,in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Übereinstimmung bilden."(1)

Habermas gibt also sein Ideal einer Gesellschaft von Subjekten, die zwanglos miteinander reden, als Verlängerung

(1) PPP 194f

der Adornoschen Vorstellung der Versöhnung von Subjekt und Objekt aus. Dabei spricht Habermas allerdings gerade seine zentrale Differenz zu Adorno aus: Adorno ging es um die Auflösung des vermeintlichen Gegensatzes von Vernunft und Natur. Das sich zwecks Selbsterhaltung die Natur aneignende Subjekt stelle sich - entgegen seinem wahren Wesen - starr der Natur gegenüber und verlöre damit gerade den Sinn seiner Selbsterhaltung. Das Subjekt müsse seines Naturcharakters eingedenk werden, um sein verhärtetes Verhältnis zur Natur - Differenz/Identifizierung - zu zerbrechen und damit den Gegensatz aufzulösen. - Dieser Idee weiß sich Habermas nicht verpflichtet. Ihm geht es nicht um die Versöhnung mit Natur, sondern um die 'Bedingungen vernünftigen Einverständnisses' zwischen Menschen - um die "Idee der Mündigkeit, des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation"(1). Habermas weiß, daß ihn das von Adorno unterscheidet:

> Diese Idee "enthielte nicht die Forderung, daß Natur die Augen aufschlägt - daß wir im versöhnten Zustand mit Tieren, Pflanzen und Steinen reden. Im Namen einer Humanisierung der Natur hat auch Marx an dieser Idee festgehalten. Wie er hegte Adorno, und hegen mit ihm ein Kreis von Denkern: Benjamin, Horkheimer, Marcuse, natürlich Bloch, Zweifel, ob Emanzipation der Menschen ohne Resurrektion der Natur möglich sei."(2)

Habermas läßt es sich nicht nehmen, dennoch mit dieser Idee zu kokettieren:

> "Vielleicht(!) kann man sagen, daß wir Natur, in der methodischen Einstellung von Wissenschaft und Technik, gewissermaßen(!) 'unterdrücken', weil wir sie nur im Verhältnis unserer eigenen Imperative 'zu Wort kommen' lassen - statt sie von ihr selber her aufzufassen und zu behandeln."(3)

---

(1) PPP 195
(2) PPP 196
(3) ebd. Vgl.a. T+W 57: "... eine eigentümliche(!) Anziehungskraft(!), um das mindeste(!) zu sagen, hat jene Idee behalten, daß eine noch gefesselte Subjektivität der Natur nicht wird entbunden werden können, bevor nicht die Kommunikation der Menschen untereinander von Herrschaft frei ist. Erst (dann) ... könnte womöglich(!) die Menschengattung Natur als ein anderes Subjekt ... erkennen."

Daß er das aber nicht ernst meint, gibt er sogleich auch zu verstehen:

> "Offensichtlich können wir aber um der Aufhebung vermeidbarer gesellschaftlicher Repressionen willen auf die lebensnotwendige Ausbeutung der externen Natur nicht verzichten. Der Begriff einer kategorial anderen Wissenschaft und Technik ist so leer wie die Idee der universalen Versöhnung grundlos."(1)

Habermas' grundlegende Idee hat anderen Charakter. - Adorno sah in der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt einen Bruch, der versöhnt werden müsse. Er stellte damit den Begriff einer (wahrhaften) Vernunft auf, die sich der herrschenden (Un-)Vernunft entgegenstellen sollte. Aus der Konfrontation der Gesellschaft mit diesem Maß gewann Adorno seine Urteile über die Gesellschaft. Habermas braucht demgegenüber keine Konstruktion eines neuen Verhältnisses von Subjekt und Objekt (= einer neuen Vernunft), um an die Gesellschaft ein Maß anzulegen. Er hat auch ein solches Maß, aber er gewinnt es anders: Die grundlegende Idee seiner Gesellschaftsphilosophie ist die Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selber: Freiheit, Gleichheit, demokratische Einigung. In Habermasscher Diktion: die herrschaftsfreie Diskussion der freien und gleichen, mündigen Bürger, die so die Regeln ihres Verhaltens setzen:

> "öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen"(2), deren Bedingungen die "Bedingungen einer idealen Lebensform"(3) sind.

Während also Adorno hinter die Ideen bürgerlicher Gesellschaft zurückging und vom Boden einer Subjekt und Objekt versöhnenden Vernunft aus die bürgerliche Rationalität kritisieren wollte, hält Habermas an den Ideen der bürgerlichen Gesellschaft fest und diskutiert ihren

---

(1) PPP 196f. "Wie immer dem sei(!), die Leistungen der Technik, die als solche unverzichtbar sind, können durch eine Natur, die die Augen aufschlägt, gewiß nicht substituiert werden."(T+W 57)
(2) T+W 98
(3) VB 139

Gegensatz zur bürgerlichen Wirklichkeit sowie die Bedingungen ihrer möglichen Einlösung. So entwirft Habermas zur Formulierung seiner Idee keine eigenständige Konstruktion (die Adornos 'Urgeschichte der Subjektivität' vergleichbar wäre), sondern versucht, diese Idee bei Betrachtung der Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft selbst vorstellig zu machen - als deren eigene Intention (1). Der Gipfel- und Zentralpunkt dieses Nachweises ist die Darstellung der Herrschaftsfreiheit als 'kontrafaktische' Bedingung jeder sich um Wahrheit bemühenden Kommunikation. Man müsse die Gesellschaft dazu nur unter der richtigen Perspektive betrachten, sagt Habermas: 'die Gattungsgeschichte (sei) als eine Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit und durch gesellschaftliche Interaktion zu konstruieren'(2).

## 1 Herrschaftsfreiheit: Das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft als ihre Kritik

In seiner Habilitationsschrift "Strukturwandel der Öffentlichkeit" formuliert Habermas zum ersten Mal umfassend aus, wie die Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selber ein Wahrheitsmoment enthalten soll, das eine Art regulatives Prinzip der gesellschaftlichen Emanzipation darstelle.

Habermas argumentiert so: Nach der Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst reguliert sich das System

---

(1) Das sagt im Grunde - auf seine Art - auch Küsters, wenn er bemerkt, daß "bei Habermas die Explikation der Voraussetzung (der menschlichen Geschichte, RW) unmittelbar in die Begründung der Kritik um(schlägt)" (Küsters 381).

(2) vgl. E+I 68f

der freien Konkurrenz selber und führt zur Wohlfahrt aller. Der Markt funktioniert gewaltfrei, die ökonomische Macht des einzelnen Warenbesitzers soll

> "nie unmittelbar als Macht über andere Warenbesitzer wirksam werden"(1).
> "In diese Richtung einer tendenziell machtneutralisierten und herrschaftsemanzipierten Privatsphäre weisen auch die juristischen Garantien ihrer ökonomischen Grundverfassung."(2)

Staatliche Eingriffe sind nur legitim, wenn durch allgemein (durch den Konsens der Öffentlichkeit) konstituiertes Gesetz fundiert. Die bürgerliche Gesellschaft gründet damit nach ihrer eigenen Idee auf Vernunft im Gegensatz zu Autorität: "veritas non auctoritas facit legem"(3). Insofern das Gesetz vernünftig gebildet werden soll, ist es nach jener Idee (tendenziell) von Herrschaft emanzipiert: Als Ausdruck vernünftigen Räsonnements hat das Gesetz

> "eine Intention auf die Auflösung von Herrschaft überhaupt"(4).

Nun stimmte dies nicht mit der Wirklichkeit überein - so Habermas - , weil das Prinzip der Öffentlichkeit, allgemeiner Zugang, nicht durchgesetzt war (5): Die Bürger waren unter sich, sie schlossen die Mehrheit der Nicht-Eigentümer aus. Insofern galt also doch:

> "Das Klasseninteresse ist die Basis der öffentlichen Meinung."(6)

Dennoch muß es sich

> "während jener Phase auch objektiv mit dem Allgemeininteresse soweit wenigstens gedeckt haben, daß diese Meinung als die öffentliche, durchs Räsonnement des Publikums vermittelte und folglich als vernünftige hat gelten können."(7)
> Solange "Öffentlichkeit als Sphäre existierte und

---

(1) SdÖ 1o1
(2) ebd.
(3) SdÖ 71
(4) SdÖ 1o3
(5) vgl. SdÖ 1o8
(6) SdÖ 11o
(7) ebd.

> als Prinzip funktionierte, war das, was das Publikum zu sein und zu tun glaubte, Ideologie und zugleich mehr als bloße Ideologie. Auf der Basis der fortwährenden Herrschaft einer Klasse über die andere hat diese gleichwohl politische Institutionen entwickelt, die als ihren objektiven Sinn die Idee ihrer eigenen Aufhebung glaubhaft in sich aufnehmen: veritas non auctoritas facit legem, die Idee der Auflösung der Herrschaft in jenen leichtfüßigen Zwang, der nurmehr in der zwingenden Einsicht einer öffentlichen Meinung sich durchsetzt." (1)

Soweit Habermas' Herleitung des über die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft hinausweisenden Wahrheitsmoments der bürgerlichen Öffentlichkeit. Wir wollen dazu im folgenden zeigen, daß Habermas' Urteil über das Recht, es besitze eine 'Intention auf Auflösung von Herrschaft überhaupt', ein Fehlurteil ist; und daß insofern jenes von Habermas entdeckte 'Wahrheitsmoment' keines ist.

Wir wollen nicht darauf eingehen, ob Habermas' Vorstellung der Bildung des bürgerlichen Rechts durch freie Debatte der Bürger historisch richtig ist (2). Wir lassen uns auf diese Vorstellung ein. Selbst dann gilt, daß Habermas die Gegensätzlichkeit, die die Gesetze konstituiert, übersieht: Wenn 'Gesetz' der

> "Inbegriff der generellen, abstrakten und permanenten Normen (ist), zu deren bloßem Vollzug Herrschaft herabgesetzt werden soll"(3), und wenn Recht ein "nach Möglichkeit lückenloses System von Normierungen (ist), die durch öffentliche Meinung legitimiert sind"(4),

dann ist soviel jedenfalls klar: Die Mitglieder dieser Gesellschaft haben Gründe, sich nicht nach den besagten Normen zu richten, denn sonst müßten diese nicht (als

---

(1) SdÖ 11of
(2) Vgl. dazu Jägers Kritik, die zeigen will, daß Habermas' Begriff der bürgerlichen Öffentlichkeit sich wohl auf Vorstellungen aus dem deutschen Vormärz beziehen kann, die tatsächliche Durchsetzung des Bürgertums aber idealisiert.
(3) SdÖ 71f
(4) SdÖ 1o4

Sollen) dem Sein entgegengehalten werden. Die Interessen der Individuen müssen untereinander gegensätzlich sein - nicht einfach verschieden, derart daß der eine etwas anderes will als der andere. Die Inhalte der Willen müssen sich wechselseitig ausschließen. Habermas weist selber darauf hin: Die bürgerliche Öffentlichkeit hat zur Voraussetzung den Markt, auf dem der Verkehr der Privaten - nämlich der Eigentümer - überhaupt beruht (1); und die Gesetze als

> "das im allgemeinen Interesse praktisch Notwendige"(2) werden gebildet "in der öffentlichen Konkurrenz der privaten Argumente"(3).

Der ökonomische Verkehr der Eigentümer - also ihre materielle Konkurrenz - begründet damit ihre Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit, d.h. die (ideelle)'Konkurrenz der privaten Argumente'; so stehen sich die Interessen der Privatsubjekte in verwandelter Form: als divergierende Meinungen gegenüber. Der"Konsensus" (4), der aus einem solchen Verhältnis entspringt, kann nur darin bestehen, daß alle ihr jeweiliges Eigentum weiter als Mittel benutzen können wollen; d.h. gerade wegen ihrem Gegensatz zu den Interessen der jeweils anderen wollen alle eine Macht, die sie vor dem Übergriff der Konkurrenten schützt - wobei sie allerdings akzeptieren, daß sie sich solche Übergriffe ebenfalls nicht leisten dürfen. Die im Gesetz gefaßte Allgemeinheit der Interessen/Meinungen ist also Konsequenz ihres Gegensatzes, der durch diese Allgemeinheit gerade nicht aufgehoben wird (auch nicht 'tendenziell' oder so), sondern in ihr seine Verlaufsform hat (5). Der 'allgemeine

---

(1) vgl.SdÖ 95f
(2) SdÖ 1o5
(3) ebd.
(4) ebd.
(5) Also auch anders als bei Hegel, der das Recht aus dem freien Willen ableitet: Indem der Wille seine Zwecke von Subjektivität in Objektivität übersetzt, entwickelt er den Inhalt der 'Idee', bringt er sich zu seinem eigenen Dasein: Recht. Vgl. Hegel ww 1o, §§ 481f,und ww7, §§ 27-29. - Ferner anders als in der Vermittlung von 'subjektiver Selbstsucht' und 'Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen' im 'Vermögen' (vgl. Hegel ww7, §199).

Wille' ist also nicht die ('leichtfüßig'(1) sich einstellende) Einsicht in das, was 'die' Vernunft vorschreibt, sondern: Die im Gesetz kodifizierte allgemeine 'Norm' ist die Macht, der sich die Privatsubjekte freiwillig unterordnen, um dagegen geschützt zu sein, daß ihr Eigentum durch ihre Konkurrenten gefährdet wird - bzw. ihnen von diesen weggenommen wird. - Also nichts mit intentioneller Auflösung von Herrschaft. Das spricht Habermas auch selber aus:

> "... der bürgerliche Rechtsstaat (prätendiert) auf Grund der fungierenden Öffentlichkeit eine Organisation der öffentlichen Gewalt(!), die deren Unterordnung unter Bedürfnisse einer selbst als machtneutralisiert und herrschaftsemanzipiert geltenden Privatsphäre gewährleistet."(2)

Warum sollen Subjekte, die sich von Macht und Herrschaft 'emanzipiert' haben, eigentlich einer Gewalt bedürfen? Nur weil private Gewalt der konkurrierenden Eigentümer untereinander durch die allgemeine Gewalt durch Strafandrohung verboten(!) wird und weil dies allgemeine Zustimmung findet, spricht Habermas solcher allgemeinen Gewalt den "objektiven Sinn" der "Idee der Auflösung von Herrschaft"(3) überhaupt zu. Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst enthalte damit

> "ein Moment, das, indem es utopisch das Bestehende über sich selbst, sei es auch zur Rechtfertigung bloß, hinaushebt, Wahrheit ist"(4).

---

(1) vgl. SdÖ 11of
(2) SdÖ 1o6. Vgl.a. TF 119: "Die Irrationalität der Herrschaft, die heute zu einer kollektiven Lebensgefahr geworden ist, könnte nur durch eine politische Willensbildung bezwungen werden, die sich an das Prinzip allgemeiner und herrschaftsfreier Diskussion bindet. Rationalisierung der Herrschaft(!) dürfen wir nur erhoffen von Verhältnissen, die die politische Macht(!) eines an Dialoge gebundenen Denkens begünstigen."
Vgl.a. SdÖ 294: "... eine derart sich durchsetzende Methode öffentlicher Kontroverse würde Zwangs(!)formen eines durch Druck erzeugten Konsensus ebenso lockern(!), wie die Zwangs(!)formen der bisher der Öffentlichkeit entzogenen Konflikte mildern(!) können."
(3) SdÖ 11o
(4) SdÖ 111

Nochmal: Habermas' Vorwurf an die bürgerliche Gesellschaft, ihre Wirklichkeit genüge nicht ihrem selbst propagierten Kriterium der allgemeinen Herrschaftsfreiheit, ist unberechtigt. Obwohl Habermas um die Grundlage der Öffentlichkeit in der ökonomischen Konkurrenz der Eigentümer weiß, nimmt er Abstand von der Frage, inwiefern das in der Öffentlichkeit der Privaten gebildete Ideal der Herrschafts- bzw. Gewaltfreiheit zu dieser Grundlage paßt. Er führt dieses Ideal gegen die bürgerliche Wirklichkeit ins Feld und sieht nicht, daß in ihm selbst die Bestätigung dieser Wirklichkeit ausgesprochen ist: Wenn die Freiheit von Gewalt allgemein garantiert ist, dann ist eine Gewalt unterstellt, die diese Garantie übernimmt. Wozu aber sollte es solche Garantie der Freiheit von Gewalt geben, wenn nicht Verhältnisse unterstellt bleiben, in denen (sei es potentiell, tendenziell - aber jedenfalls:) Gewalt zu Hause ist? - Anders herum: Die Gewährung der Freiheit von Herrschaft unterstellt eine Herrschaft, die diese Gewähr zu übernehmen imstande ist. - Habermas zaubert dagegen aus dem Ideal der rechtsstaatlichen Herrschaft die Utopie einer Gesellschaft, in der alle Herrschaft und Gewalt verschwunden sind.

Es sollte deutlich geworden sein, warum wir es für falsch halten, das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft von sich selber zu einem Maß zu machen, nach dem man sie beurteilen will. Genau das jedoch tut Habermas.(1)

---

(1) Kunstmanns Kritik an Habermas'Setzung der bürgerlichen Öffentlichkeit als eines "regulativen Ideals" (Kunstmann 33) für die Gesellschaft teilt offenbar Habermas' falsches Verständnis von Herrschaftsfreiheit. Sonst würde sie nicht in den Vorwurf münden, Habermas' Öffentlichkeitsbegriff sei von den 'außerhalb der Öffentlichkeit liegenden und sie bedingenden Verhältnissen abgelöst', die Bestimmung sei dadurch 'formal' (vgl.ebd.; s.a. ebd. 41). - Ebenso Tuschling. Er negiert zwar die Habermassche These von der Tendenz des bürgerlichen Rechtsstaates zur Abschaffung von Herrschaft, begreift aber die Logik von Herrschaftsfreiheit ebenfalls nicht. Er hält vielmehr Habermas die "wirklichen Zwangsstrukturen

In der weiteren Argumentation im "Strukturwandel" konstatiert Habermas einen 'Zerfall der bürgerlichen Öffentlichkeit': Die Integration der nicht-besitzenden Schichten in die bürgerliche Gesellschaft erforderte den Eingriff des Staates in die eigentlich autonome Sphäre des Privatverkehrs. Damit wurde die für bürgerliche Öffentlichkeit fundamentale Trennung von Staat und Gesellschaft aufgehoben (1). Konsequenz: Die kritischen Potenzen bürgerlicher Gesellschaft schwinden, das Publikum wird Masse, die politisch relevanten Dinge spielen sich nicht länger öffentlich ab (Macht der Verbände) (2). Dagegen propagiert Habermas eine neue Form von Öffentlichkeit: Die Verbände und Parteien sollen demokratisiert und transparent gemacht werden (3).

Wir wollen auf diese Argumentation nicht eingehen, sondern nur unausgewiesen behaupten, daß Habermas die Vorstellung von bürgerlicher Öffentlichkeit, die sich ihrem Kampf um die Durchsetzung bürgerlicher Gesellschaft gegen den Feudalismus verdankte, wegen ihres kritisch-kämpferischen Charakters hochhält und sie willkürlich zum Grundmodell bürgerlicher Öffentlichkeit macht, an dem er die entwickelte bürgerliche Gesellschaft mißt.(4)

Aber das ist an dieser Stelle nicht von Belang. Am "Strukturwandel" war nur klarzulegen, wie Habermas die Idee seiner Betrachtung der Gesellschaft gewinnt (5).

---

(Forts.d.Fußnote 1 v.S.96) kapitalistischer Gesellschaft" vor (Tuschling 27; vgl.ebd. 7-37).

(1) vgl. SdÖ 173

(2) vgl. SdÖ 224f

(3) vgl. SdÖ 248 und 274

(4) Vgl. dazu das folgende Kapitel. - Ferner: Kunstmann 33f und McCarthy 381ff.

(5) Der Titel der Arbeit von Leitzgen ("Die Freiheitsproblematik in der kritischen Theorie") läßt eine Befassung mit eben diesem Thema vermuten. In ihr geht es jedoch um eine andere Frage: Leitzgen will zeigen, daß die Freiheit laut kritischer Theorie nie wirklich werden könne - wegen der "inneren Dialektik des zu sich selbst kommenden Subjekts"(Leitzgen 178).

Die für Habermas' Analyse der bürgerlichen Gesellschaft entscheidenden Texte finden sich nicht im "Strukturwandel", sondern in "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'" und in den "Legitimationsproblemen im Spätkapitalismus".

## 2 Habermas' Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft

Wie schon oben bemerkt, kann Habermas die Auffassung, daß eine"Änderung der Richtung des Fortschritts"(1) eine andere "Struktur der Wissenschaft" hervorbringe und diese zu "wesentlich anderen Begriffen der Natur gelangen und wesentlich andere Tatsachen feststellen"(2) würde, nicht teilen. Er "hält" ihr, sich auf Arnold Gehlen berufend (3), "entgegen"(4), daß Technik nur

> "auf ein 'Projekt' der Menschengattung insgesamt zurückgeführt werden kann und nicht auf ein historisch überholbares."(5)

Eine grundsätzlich neue Technik läßt sich, so Habermas weiter,also nicht vorstellen, dafür aber

> "eine alternative Einstellung zu Natur":
> "Die Alternative zur bestehenden Technik, der Entwurf der Natur als des Gegenspielers statt des Gegenstandes, bezieht sich auf eine alternative Handlungsstruktur: auf symbolisch vermittelte Interaktion im Unterschied zum zweckrationalen Handeln."(6)

Damit hat Habermas den Punkt markiert, von dem aus er die

---

(1) Marcuse 181, bei Habermas zitiert in T+W 55
(2) ebd.
(3) vgl. T+W 55f
(4) T+W 55. Anzumerken ist, daß sich Habermas eine Kritik Marcuses erspart, er hält seine Auffassung schlicht dagegen. - Vgl.Willms 143f, wo dieser vermerkt, daß Habermas' Behauptung der Technik als unhintergehbares Projekt "in seiner Argumentation freilich eine ungedeckte These ist." - Vgl.a. Bahr 31f.
(5) T+W 55
(6) T+W 57

Darstellung seines Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft unternimmt. Er "geht aus"(1) von der

> "fundamentalen Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion"(2) - beides "Projekte der Menschengattung insgesamt"(3).

Bei einem solchen Anfang läßt sich von der nachfolgenden Analyse der Gesellschaft - so meinen wir - schon nicht mehr sehr viel Gutes erwarten. Habermas leistet sich mit der Einführung des Begriffs der 'Interaktion' als grundlegender Kategorie zur Erklärung der Gesellschaft nämlich den soziologischen Fehler: Von aller inhaltlichen Bestimmtheit dessen, was die Subjekte tun, wird abstrahiert, um sich mit dem, was dann übrigbleibt, als Gegenstand zu beschäftigen: mit 'dem' (zwischenmenschlichen) 'Verhalten'. Wir können nicht umhin, diesen Gegenstand als selbstgeschaffen, d.h. erfunden, zu bezeichnen: Getrennt von allem Inhalt, soll 'das Verhalten' bestimmt werden. Diese Bestimmung kann nur tautologisch ausfallen:

1.) "Verhalten begreifen wir ... als Vorgang in einem System sozialen Handelns."(4)

Ein schlagendes Argument: Alles, was man tut, spielt sich in der Gesellschaft ab, und diese hat eine Ordnung. Auf so etwas kann nur jemand kommen, der die Berechtigung der soziologischen Betrachtungsweise reklamieren will.

2.) Die nähere Bestimmung der 'Interaktion' geht so:

> "Sie richtet sich nach obligatorisch geltenden Normen, die reziproke Verhaltenserwartungen definieren"(5);
> die Geltung der Normen ist "in der Intersubjektivität der Verständigung über Intentionen begründet und durch die allgemeine Anerkennung von Obligationen gesichert"(6).

---

(1) T+W 62
(2) ebd.
(3) T+W 57
(4) Soz 119
(5) T+W 62
(6) T+W 63

Also: Die Normen sagen mir, wie ich mich verhalten soll und was ich bei meinem Verhalten zu erwarten habe. Wenn ich gegen sie verstoße, setzt's (negative) "Sanktionen"(1). Andererseits: Die Normen sind in ihrer Geltung von mir im Verein mit den anderen Subjekten selbst gesetzt. - Damit hat sich die Tautologie ergeben, daß "die zur Norm erhobenen reziproken Verhaltenserwartungen"(2) bestimmen, was ich vom Verhalten der anderen erwarte und wie ich mich selber verhalte: Die Verhaltenserwartungen bestimmen die Normen, und die Normen bestimmen die Verhaltenserwartungen.

Anstatt irgendetwas zu einer bestimmten gesellschaftlichen Erscheinung gesagt zu haben oder sich gar zur Erklärung für etwas Gesellschaftliches angeschickt zu haben, hat Habermas also die Weisheit in die Welt gesetzt, daß das, was ich von den anderen erwarte, wohl von meinen Verhaltenserwartungen bzgl. der anderen abhängt. Aber nicht nur das. Mit seiner Behauptung gesellschaftlicher Normen als fixierter geltender Verhaltenserwartungen, die ihrerseits meine Verhaltenserwartungen regeln, hat er es zugleich geschafft, einen unterstellten gesellschaftlichen Gegensatz so zu behandeln, als wäre es keiner. Nämlich: Warum müssen die Subjekte ihre Verhaltenserwartungen als Normen fixieren und per Sanktionsandrohungen erst durchsetzen, wenn die Normen doch nur festhalten, was sie sowieso von sich und den anderen erwarten? - Hier kann etwas nicht stimmen. Die Existenz von 'durch Sanktionen bekräftigten(!)' (3) Verhaltensregeln macht den Schluß auf eine unterstellte Gegensätzlichkeit notwendig, die durch die allgemeine Anerkennung der Regeln ihre Verlaufsform bekommt. Es muß zumindest einige Subjekte geben, die Gründe dafür haben, sich an die normierten Verhaltensregeln nicht zu halten.

---

(1) T+W 63
(2) LiS 148
(3) vgl. T+W 63

Dann werden sie aber an der Erhebung dieser Verhaltenserwartungen zu Normen wohl kaum positiv mitgewirkt haben. Ein Beispiel. Ein Student, der gerade eine Examensprüfung vor sich hat, mag erwarten, daß er sie besteht oder auch nicht. Auf jeden Fall wird er erwarten, daß der Prüfer ihm Fragen stellt, um eine Grundlage für das Urteil zu bekommen, ob der Prüfling besteht oder durchfällt. Damit hat er natürlich völlig recht. Schließlich ist der Prüfer der Prüfer, und davon sind des Prüflings Verhaltenserwartungen bestimmt. Nach Habermas (und allen, die wie er den Normen-Erwartungen-Zirkel behaupten) müßte der Prüfling sich allerdings dazu noch denken, daß die Prüfungsnorm durch "reziproke Verhaltenserwartungen"(1) von ihm und seinem Prüfer schließlich auch bestimmt ist. Da kann man ihm eigentlich nur den Rat geben, seinen Prüfer zu überreden, er solle doch einfach erwarten, er sei der Prüfling und der Prüfling sei der Prüfer. Die Prüfung könnte nicht mehr schiefgehen. - Wer dieses Argument nicht gelten lassen will, weil die besprochene Norm eine gesellschaftliche Norm ist und zur Gesellschaft eben noch viel mehr Subjekte gehören als die beiden an der Prüfung beteiligten, soll folgendes Argument auf seine 'intersubjektive Geltung' hin überprüfen: Kein Student hat sich je mit allen oder auch nur mit einigen repräsentativen Mitgliedern der Gesellschaft zusammengesetzt, um festzustellen, daß Prüfungen am Ende des Studiums allgemein erwartet werden und daß sie deshalb auch stattzufinden hätten. Man kann sicher sein, daß noch jeder Student die Examensurkunde auch gerne ohne vorherige Prüfung entgegennähme. - Daß das im Hochschulwesen nicht geht, stimmt natürlich; und auch, daß noch jeder Student die Prüfung richtig findet, jedenfalls wenn er sie bestanden hat. (Schließlich wäre ja die ganze Anstrengung umsonst gewesen, wenn jeder andere, der nur wollte, an die gleiche Urkunde und damit

---

(1) LiS 148, T+W 62

an die gleiche Berufsqualifikation kommen könnte.) Schließlich erwartet auch jeder, der in eine Prüfung geht, vom Prüfer Prüferverhalten und wird selbst ein Prüflingsverhalten an den Tag legen. Daß die Prüfungs-'norm' aber durch seine Verhaltenserwartungen (mit)bestimmt sein soll, stimmt deswegen eben noch lange nicht.

Um wieder auf allgemeiner Ebene zu reden: Habermas will 'Interaktion' als eine grundlegende Kategorie der Gesellschaftsanalyse betrachten. Interaktion (darin ist Habermas einig mit gängigen soziologischen Theoremen) sei bestimmt durch Verhaltenserwartungen, die bestimmt seien durch Normen, die sich aus Verhaltenserwartungen bilden. Die unterstellte Gegensätzlichkeit, die Habermas mit der Existenz solcher Normen ausspricht, ist in dieser Tautologie zugleich verschwunden: Indem 'das' Verhalten für die Normen konstitutiv ist, die ihrerseits das Verhalten bestimmen, ist jeder wirkliche Gegensatz von Norm und Verhalten getilgt. Einzig verwunderlich bleibt, wieso es dann noch der selbständigen Existenz normierter Verhaltenserwartungen neben dem tatsächlichen Verhalten bedarf. Solche gedankliche Fehlkonstruktion ist Konsequenz aus dem verrückten Gegenstand 'das Verhalten'. Wenn 'das' Verhalten betrachtet wird, abgesehen von jedem Inhalt, dann ist bestimmte Gegensätzlichkeit verschiedener Verhalten, die ja eine inhaltliche Bestimmung ist ('Verhalten' ist's allemal), von vornherein aus der Betrachtung ausgeschlossen.

In dieser soziologischen Tautologie findet Habermas daher eine hervorragende Entsprechung zu seinem Anliegen, mit dem Ideal der Herrschaftsfreiheit als Maßstab die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft zu unternehmen: Genauso wie Habermas übersieht, daß der Wunsch nach Gewaltfreiheit nichts als die ideelle Entsprechung des Gegensatzes der Subjekte ist, so wird hier von der den 'Normen' zugrundeliegenden Gegensätzlichkeit abstrahiert, indem von dem, was die Subjekte wirklich tun, in

der Betrachtung nur 'das Verhalten' übrigbleibt.

Damit hat Habermas die soziologische Basis für das gefunden, worauf er hinauswill: - auf die Möglichkeit der (vorsichtshalber: tendenziellen) Realisierung seines Ideals durch einen

> "zwanglosen Konsens", in dem "die zur Norm erhobenen reziproken Verhaltenserwartungen ein täuschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung bringen"(1).

Gesellschaft wird also als Verhalten aufgefaßt, das sich in Normen Ausdruck gibt und so die Grundlage des gesellschaftlichen 'Systems' bildet. Diese Reduktion der Gesellschaft auf die Gesamtheit der Subjekte führt zu einer Analyse der Gesellschaft, die diese aus menschlichen Eigenschaften erklärt (z.B. daß der Mensch 'kommunizieren' kann (2)). - Bei Habermas kommt die Besonderheit hinzu, daß diese Bestimmung der Gesellschaft seine Idealvorstellung von Gesellschaft bezeichnet: die 'herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft'. Doch davon ausführlich später.

Mit der Einführung der Kategorie 'Interaktion' als Fundament der Gesellschaftsanalyse verschafft sich Habermas also das Rüstzeug zur tautologischen Bestätigung seines Ideals - was das Gegenteil ist von einem Rüstzeug für eine gescheite Gesellschaftsanalyse.

Das wird bereits deutlich an der von Habermas behaupteten Trennung von 'Arbeit' und 'Interaktion'. Sie ist nur sinnvoll auf der Ebene der Abstraktion von allem bestimmten Inhalt (3):

In seinem Aufsatz "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen

---

(1) LiS 148
(2) s.u., B II, S.
(3) Dem Soziologen Ulrich Weihe ist das Hantieren mit diesen Begriffen selbstverständlich. Er moniert daher, daß die 'beiden Handlungsformen' Arbeit und Interaktion nicht 'präziser bestimmt' sind; sie seien nicht hinlänglich gegeneinander 'abgegrenzt' (vgl. Weihe 7o).

zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes", entwickelt Habermas Sprache, Arbeit und Interaktion als Medien bzw. "Bildungsmuster"(1) in der Konstitution des Ich (2). Dabei werden Arbeit und Interaktion als sprachlich vermittelt bestimmt, Sprache damit als grundlegendes Medium (3), das allerdings im Fortgang der Analyse in den Hintergrund tritt:

> "Interessanter und keineswegs so offensichtlich wie das Verhältnis der Symbolverwendung zu Interaktion und Arbeit ist indessen das Verhältnis der beiden anderen Bestimmungen des abstrakten Geistes: das Verhältnis von Arbeit und Interaktion zueinander."(4)

Dieses Verhältnis charakterisiert Habermas zunächst als prinzipielle Trennung:

> "Technische Regeln ... haben nichts mit kommunikativen Regeln der Interaktion gemein. ... Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich."(5)

Dagegen steht, daß Hegel (dem sich Habermas anschließt)

> "andererseits ... einen Zusammenhang zwischen Rechtsnormen, in denen ein auf gegenseitiger Anerkennung beruhender gesellschaftlicher Verkehr zuerst förmlich festgelegt wird, und Arbeitsprozessen sehr wohl her(stellt)"(6).

Dieser Zusammenhang ist vergegenständlicht im Besitz

> "als Substrat der rechtlichen Anerkennung", der "aus Arbeitsprozessen hervor(geht). Im anerkannten Produkt der Arbeit sind ... instrumentales Handeln und Interaktion verknüpft"(7)

- und noch mehr als nur 'verknüpft': Die bestimmte Form von Interaktion, die auf gegenseitiger rechtlicher Anerkennung basiert, ist bestimmt durch die Gegenseitigkeit, die "im Austausch von Arbeitsprodukten gesetzt"(8)

---

(1) A+I 31
(2) - wobei er Bestimmungen des subjektiven und objektiven Geistes zusammenwirft; vgl. Held 114
(3) vgl. A+I 32
(4) A+I 33
(5) ebd.
(6) ebd.
(7) A+I 34
(8) A+I 35

ist. Die warenproduzierende Arbeit, die den Tausch impliziert, bestimmt damit die auf rechtlicher Grundlage beruhende Interaktion. Eine Zurückführung einer bestimmten Form von Interaktion auf eine bestimmte Form von Arbeit ist also - nach Habermas' eigenen Ausführungen - möglich.

Die obige Trennung der Begriffe Arbeit und Interaktion kann also nur aufrechterhalten werden, solange beide abstrakt gegeneinander gestellt werden (1). Im Fortgang unsererArbeit wird sich zeigen, wie Habermas auch bei Anwendung dieser Begriffe in der Gesellschaftsanalyse ständig seiner Behauptung ihrer prinzipiellen Trennung widerspricht. (2)

Vor dieser Anwendung definiert Habermas das Begriffspaar noch schnell um: Er spricht von

"Arbeit' oder(!) zweckrationalem Handeln"(3).

'Zweckrationales Handeln' soll solches sein, das

---

(1) Vgl. Held 113: Sobald Habermas "die bei Hegel abgehandelte wechselseitige Anerkennung der Privateigentümer im Tausch als bestimmte Form der Interaktion darstellt, lassen sich die als zusammenhanglos behaupteten Handlungstypen nicht mehr als zwei universale, voneinander absolut getrennte 'Projekte der Menschengattung' bezeichnen." - Auch Willms findet an der "dualistischen Grundlegung" bei Habermas (Willms 4o) etwas auszusetzen, doch er leistet ihre Kritik im Gegensatz zu Held schließlich nicht (vgl. ebd., bes.35).

(2) Vgl. Kunstmann 47: "Gerade hier zeigt Hegel, ... daß und in welcher Weise der Kampf um Anerkennung, die Interaktion, über den Austausch der Arbeitsprodukte vermittelt ist. Daran aber ist Habermas im Interesse seiner eigenen Systematik nicht näher interessiert..." - Bahr kritisiert die Habermassche Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion in Hinsicht auf die Opposition Technik - Politik. Er zeigt, daß die Entwicklung der Technik nicht losgelöst ist von der gesellschaftlichen Praxis, daß daher "Habermas' ... Intention ... , konstitutive Kriterien zweckrationalen Handelns zu finden, ohne die historische Zwecksetzung mitzudenken"(Bahr 77), also letztlich die Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion, zu kritisieren ist.

(3) T+W 62

> "definierte Ziele unter gegebenen Bedingungen verwirklicht."(1)

Damit wird z.B. Ins-Kino-Gehen als Arbeit definiert. ('Definiertes Ziel': Vergnügen am jeweiligen Film - 'gegebene Bedingungen': Der Film läuft im Kino; Anfangszeiten, Verkehrsverbindungen etc.)

Dem 'zweckrationalen Handeln' gegenüberstehen soll das "kommunikative Handeln", auch "symbolisch vermittelte Interaktion"(2) genannt. Dazu drängt sich uns sogleich die Frage auf, wieso solches zwischenmenschliche Verhalten denn etwas anderes sein soll als Handeln, das Zwecken und der Ratio folgt. - Was Habermas damit meint, ist allerdings klar. Ihm geht es ja darum, daß die Subjekte sich über ihre Zwecke verständigen, um in einem zwanglosen Konsens allgemein anerkannte gesellschaftliche Normen zu begründen. Von diesem Ideal aus beurteilt er alles, was die Subjekte tun: Impliziert das Handeln solche Verständigung oder nicht? Gleichgültig gegen den jeweiligen Inhalt will Habermas daher

> "anhand der beiden Handlungstypen gesellschaftliche Systeme danach unterscheiden, ob in ihnen zweckrationales Handeln oder Interaktion überwiegt."(3)

Also: Habermas will die bürgerliche Gesellschaft untersuchen, insbesondere ihre heutige Gestalt, die er als 'Spätkapitalismus' bezeichnet. Sein erster Zugriff auf seinen Gegenstand geschieht in der uns bereits bekannten soziologischen Weise: Habermas abstrahiert von seinem Gegenstand, so daß aller Inhalt erst einmal verschwindet. Er fragt sich, wie man

> "gesellschaftliche Systeme"(4) untersuchen könne und wie "die(!) Struktur eines(!) Gesellschaftssystems"(5) beschaffen sei, bzw. worin "soziale Systeme ... ihre Identität"(6) haben.

---

(1) T+W 62
(2) ebd.
(3) T+W 63
(4) ebd.
(5) LiS 11
(6) LiS 13

Hat Habermas damit festgestellt, daß 'die' Gesellschaft eine Ordnung hat, so will er nun diese Ordnung mithilfe seiner konstruierten Gegenübersetzung 'Arbeit und Interaktion' daraufhin untersuchen, inwieweit sie seinem Ideal von Wechselseitigkeit/Übereinkunft entspricht. Das ist sein Maßstab, der die Analyse des besonderen Gegenstandes (= der heutigen Gesellschaft) bestimmt. Die wirkliche bestimmte Gesellschaft ('Spätkapitalismus') wird also 1.) zum Sonderfall ihrer eigenen Abstraktion (Sie ist eine 'Formation'(1) der Gesellschaft.) und 2.) zur mehr oder minder gelungenen Realisation ihres eigenen Ideals.

Von daher läßt sich auch bereits allgemein sagen, wieso Habermas auf das sog. 'Krisenproblem' kommt. Er teilt den Ausgangspunkt vieler gängiger soziologischer Theorien: 'Die' Gesellschaft wird zunächst als Gegenstand bestimmt. In dieser Abstraktion ist, da von allem besonderen Inhalt, auch von den jeweiligen besonderen Zwecken, die die jeweilige Gesellschaft konstituieren, abgesehen. Die soziologische Betrachtung kommt daher an dieser Stelle stets darauf, daß die Gesellschaft sich selbst Zweck ist (2); sie macht sich also auf allgemeiner Ebene Gedanken um die Bedingungen ihrer Fortexistenz - z.B. Parsons:

> "... die institutionelle Struktur (stellt) einen 'Integrations'-Modus für die Handlungen der ihr zugeordneten Individuen dar. Die Integration eines sozialen Systems, das stabil bleiben und tödliche innere Konflikte vermeiden soll(!), scheint in dreifacher Hinsicht funktional erforderlich."(3)

Habermas' Version enthält denselben Gedanken, allerdings in kritischer Wendung: Die heutige Gesellschaft habe prinzipiell Schwierigkeiten mit ihrer Selbsterhaltung, weil sie nicht genügend 'Sinn' produziere (4). Also: Der 'Spätkapitalismus' habe 'Legitimationsprobleme'.

---

(1) vgl. LiS 7
(2) vgl. A II, S.79f
(3) Parsons II 141
(4) vgl. LiS 1o3f

Diese erfundene Schwierigkeit unserer Gesellschaft (1) 'gewinnt' Habermas aus seiner interessierten Sicht der Dinge. Die angestrebte 'Integration der Individuen' bzw. die Stabilität 'des sozialen Systems' ist auch Habermas' Anliegen; hierin unterscheidet er sich nicht von Parsons (2); insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß er mit der soziologischen Verwandlung der bestehenden Gesellschaft in 'die Struktur eines sozialen Systems' operiert. Nur daß nach Habermas diese Integration noch nicht wirklich durchgesetzt ist. Wirkliche Integration sei nämlich nur die, die sich aus der Realisierung von Habermas' Ideal (= dem Ideal der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst) ergibt, und dies müsse in der Gesellschaft erst noch durchgesetzt werden.

Also: 1.) Die Erhaltung der Gesellschaft ist ein Problem:

> "Krisen entstehen, wenn die Struktur eines Gesellschaftssystems weniger Möglichkeiten der Problemlösung zuläßt, als zur Bestandserhaltung des Systems in Anspruch genommen werden müßten. In diesem Sinne sind Krisen anhaltende Störungen der Systemintegration."(3)

2.) Das Problem ist noch nicht gelöst, es ist nach wie vor eine Aufgabe, Herausforderung:

> "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?"(4)
> "Die Rede von einer vernünftigen Identität verrät ... einen normativen Gehalt des Begriffs."(5)

---

(1) auf die weiter unten näher eingegangen wird, s.S.115ff
(2) Habermas erstellt in LiS ein Raster von vier möglichen Krisentypen, denen verschiedene Legitimationen entsprechen; diese stehen untereinander in Beziehung. Kunstmanns Kritik daran - "mögliche, historisch-konkrete Lösungen von Krisen"(Kunstmann 1o8) könnten nur durch "Analyse des jeweiligen Zusammenhangs"(ebd.) und nicht durch ein solches Raster herausgefunden werden - folgt derselben falschen Fragestellung, akzeptiert nämlich Habermas' Konstrukt von Legitimations/Motivationskrise, und will sie nur anders gelöst sehen.
(3) LiS 11
(4) KG
(5) KG 92

3.) Die Lösung des Problems liegt in der Einlösung des von Habermas gegen seine eigene Wirklichkeit gehaltenen Ideals:

> "Auch die kollektive Identität ist heute nur noch in reflexiver Gestalt denkbar, nämlich so, daß sie im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet."(1)

Mit seinem Konstrukt 'Arbeit - Interaktion' als Maßstab geht Habermas nun daran, die Gesellschaft zu analysieren. Als erstes bekommen die"Normen, die sprachlich vermittelte Interaktion leiten", einen Sammelnamen: Sie sind der "institutionelle Rahmen" einer Gesellschaft (auch: "soziokulturelle Lebenswelt"). Ferner führt Habermas gesellschaftliche "Sub-Systeme" ein, die sich in zwei Arten gliedern: In bestimmten Sub-Systemen (z.B. "Wirtschaftssystem oder ... Staatsapparat"(2)) sind

> "hauptsächlich Sätze von zweckrationalen Handlungen institutionalisiert"(3), in anderen (z.B. "Familie und Verwandtschaft"(4)), herrschen "hauptsächlich ... (die) moralischen Regeln der Interaktion"(5).

Die Sub-Systeme der letzteren Art läßt Habermas in der abschließenden Zusammenfassung auf der folgenden Seite und im weiteren Verlauf der Abhandlung fort, weil es ihm um die genaue Einteilung der gesellschaftlichen Phänomene in sein Kategorien-Raster gar nicht geht, sondern: Er will die'Sub-Systeme' Wirtschaft, Verwaltung etc., die nicht auf kommunikativer Einigung beruhen, ins Verhältnis setzen zu dem 'institutionellen Rahmen', der von der Wirtschaft etc. doch nicht so beeinflußt sein dürfe, daß er nicht (mehr) als durch Konsens gebildeter möglich ist.

---

(1) KG 116
(2) alles: T+W 63
(3) T+W 63f
(4) T+W 64
(5) T+W 64f

Im folgenden wollen wir uns die Gesellschaftsanalyse ansehen, die Habermas mit dem beschriebenen Kategorienraster unternimmt. Unsere Kritik an diesem Raster ist oben klargelegt und auch, wieso Habermas nach unserer Auffassung dazu kommt, solche Kategorien als Maßstab der Analyse festzulegen. Jetzt geht es darum, wie sich Habermas' in dem Raster zum Ausdruck kommendes Untersuchungsinteresse in der Analyse niederschlägt.

Die bürgerliche Gesellschaft zerfällt nach Habermas in zwei Phasen: liberalen Kapitalismus und Spätkapitalismus. Der entscheidende Punkt der Durchsetzung des (liberalen) Kapitalismus gegen die "traditionale Gesellschaft"(1) war die 'Brechung' der 'Überlegenheit' des institutionellen Rahmens (2): Die traditionale Gesellschaft zeichnete sich aus durch zentrale Herrschaft, Klassenstruktur und ein zentrales Weltbild zur Legitimation der Herrschaft(3). Der institutionelle Rahmen, der auf dem Weltbild beruhte, verhinderte ein übermäßiges Aufkommen der Sub-Systeme zweckrationalen Handelns, so daß deren aufklärerische Kraft gegenüber den mythisch-religiösen Weltbildern nicht zum tragen kommen konnte (4). Erst als diese 'Überlegenheit' des institutionellen Rahmens gebrochen wurde, war der Übergang zur modernen Gesellschaft erreicht (5); der liberale Kapitalismus etablierte sich (6). Durch ihn

> "wird die <u>Neuerung</u> als solche <u>institutionalisiert</u>" (7).

---

(1) T+W 65
(2) vgl. T+W 67
(3) vgl. T+W 65f
(4) vgl. T+W 68 und LiS 33f
(5) vgl. T+W 67
(6) Zur Kritik hieran vgl.Kunstmann 52: Die 'Konstruktion von Entwicklungsstufen bleibt der historischen Entwicklung äußerlich', denn: Die Veränderung des institutionellen Rahmens soll aus der nicht länger zu zügelnden Eigendynamik der zweckrationalen Sub-Systeme hervorgehen; diese Eigendynamik hatten sie aber schon immer. Wieso sie erst jetzt zum Zuge kommt, ist so also nicht zu erklären.
(7) T+W 68

Die Sub-Systeme zweckrationalen Handelns entwickeln sich stetig fort; sich selbst regulierendes Wirtschaftswachstum ist etabliert. Als Legitimation von Herrschaft tritt an die Stelle der alten Weltbilder die vom Markt verheißene

> "Gerechtigkeit der Äquivalenz von Tauschbeziehungen"(1);"der Tausch wird zum dominanten Steuerungsmedium"(2).

Damit

> "bietet (der liberale Kapitalismus) eine Legitimation der Herrschaft an, die nicht mehr vom Himmel kultureller Überlieferung herabgeholt, sondern von der Basis der gesellschaftlichen Arbeit heraufgeholt werden kann"(3):
> "... diese bürgerliche Ideologie (die der Gerechtigkeit des Tausches, RW) macht mit der Kategorie der Gegenseitigkeit noch ein Verhältnis des kommunikativen Handelns zur Grundlage der Legitimation. Aber das Prinzip der Gegenseitigkeit ist nun Organisationsprinzip der gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozesse selber."(4)

Als erstes fällt uns auf, daß Habermas' Argumentation bei der Besprechung der 'traditionalen' und der 'liberal-kapitalistischen' Gesellschaft sich sofort um nichts als die'Legitimation' der jeweiligen Herrschaft dreht. - Bezeichnend dafür die Formulierung, der Kapitalismus 'biete' eine Legitimation 'der' Herrschaft an, die ... (etc.) 'Die' Herrschaft erscheint als übergeordnetes Subjekt, das sich von den verschiedenen Gesellschaftsformen mehr oder weniger gute Legitimationen präsentieren läßt. - Verwunderlich ist das allerdings nicht. Habermas hat ja im Programm seiner Untersuchung der 'gesellschaftlichen Systeme' schon angekündigt, daß es ihm dabei darauf ankommt, zu

> "unterscheiden, ob in ihnen zweckrationales Handeln oder Interaktion überwiegt"(5).

---

(1) T+W 69, vgl.a. LiS 38
(2) LiS 36, vgl.a. SdÖ 96
(3) T+W 69
(4) ebd.
(5) T+W 63

Ausgehend von seiner Vorstellung, daß es in 'der' Gesellschaft 'Normen' gibt, die

> "in der Intersubjektivität der Verständigung über Intentionen begründet"(1)

sind oder jedenfalls sein sollten, sieht er sich die jeweiligen Gesellschaften daraufhin an, wieweit sie diesem von ihm selbst aufgestellten und an sie herangetragenen Kriterium genügen. Seine Gesellschaftsanalyse zielt also nicht darauf, herauszubekommen, was es mit der jeweils für sich betrachteten Gesellschaft auf sich hat, sondern verdankt sich von vornherein dem Interesse, die Gesellschaft zu etwas anderem ins Verhältnis zu setzen, d.h. einen bestimmten Vergleich anzustellen: Entspricht die Gesellschaft dem Ideal von Herrschaftsfreiheit oder nicht? Sind die gesellschaftlichen Normen durch zwanglosen Diskurs konstituiert oder nicht? - Was dabei herauskommt, ist auch schon immer klar: Keine Gesellschaft entspricht dem Ideal der bürgerlichen Gesellschaft, auch sie selber nicht. - Dagegen wird Habermas nicht müde, auf die Einlösung dieses Ideals zu pochen.

Bei der in diesem Sinne vorgenommenen Betrachtung des liberalen Kapitalismus leistet sich Habermas auch nach seinem eigenen Maße einige Ungereimtheiten: Er sagt, mit dem 'Prinzip der Gegenseitigkeit' sei ein 'Verhältnis kommunikativen Handelns' Legitimationsgrundlage. Wieso ist dann aber die Legitimation 'von der Basis der gesellschaftlichen Arbeit heraufgeholt'? (s.o.) Das kommunikative Handeln soll doch von der gesellschaftlichen Arbeit prinzipiell getrennt sein (2). Habermas gibt also auch hier die Trennung von Arbeit und Interaktion auf. - Unaufgelöst ist außerdem der Widerspruch, daß die Tauschgerechtigkeit einerseits 'Ideologie' und andererseits tatsächliches 'Organisationsprinzip der gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozesse'

---

(1) T+W 63
(2) s.o., S.1o4f

sein soll.

Da die Legitimation der Herrschaft Dreh- und Angelpunkt seines Interesses an der Gesellschaftsanalyse ist, unterläuft Habermas schließlich noch folgender Lapsus. War in den traditionalen Gesellschaften der institutionelle Rahmen gleichbedeutend mit dem "politischen Herrschaftssystem"(1), so soll er im liberalen Kapitalismus

> "unmittelbar ökonomisch" werden, weil er sich "an der Rationalität des Marktes ... legitimiert"(2).

Der institutionelle Rahmen soll also ökonomisch sein, weil er sich ökonomisch legitimiert. In seiner Interessiertheit für die Legitimation bemerkt Habermas nicht einmal den Fehler, der darin liegt, Legitimation und Konstitution einfach zu identifizieren.

Habermas argumentiert weiter: Der liberale Kapitalismus hat keinen Bestand, denn

> "mit den Funktionsschwächen des Marktes und den dysfunktionalen Nebenfolgen dieses Steuerungsmechanismus bricht auch die bürgerliche Basisideologie des gerechten Tausches zusammen."(3)

Daraus erklärt sich die Ende des vorigen Jahrhunderts aufkommende Tendenz zu zunehmender Staatsintervention:

> "Die Dauerregulierung des Wirtschaftsprozesses durch staatliche Intervention ist aus der Abwehr systemgefährdender Dysfunktionalitäten eines sich selbst überlassenen Kapitalismus hervorgegangen, dessen tatsächliche Entwicklung seiner eigenen Idee einer bürgerlichen Gesellschaft, die sich von Herrschaft emanzipiert und Macht neutralisiert, so offensichtlich zuwiderlief."(4)

Damit etabliert sich der 'Spätkapitalismus'. Die politische Herrschaft, der Legitimation durch den Tausch verlustig, bedarf einer neuen Legitimation, die nun der Staat in seiner Tätigkeit als Garant von "Wohlfahrtsminima"(5) durch Eingriffe in die gesellschaftliche Pra-

---

(1) T+W 7o
(2) ebd., vgl.a. LiS 38
(3) LiS 54, vgl.a. T+W 75
(4) T+W 75
(5) T+W 77

xis liefert;

> "an die Stelle der Ideologie des freien Tausches (tritt) eine Ersatzprogrammatik, die an den sozialen Folgen nicht der Institution des Marktes, sondern einer die Dysfunktionen des freien Tauschverkehrs kompensierenden Staatstätigkeit orientiert ist."(1)

Damit ist, so Habermas, der

> "institutionelle Rahmen der Gesellschaft ... repolitisiert"(2); Politik ist nicht mehr wirklich "Überbau"(3), sondern avanciert "zunehmend selbst zum Träger der gesellschaftlichen Ordnung".(4)

Dafür, daß der Staat ständig in die Sphäre des gesellschaftlichen Verkehrs eingreift, entschädigt er seine Bürger mit sozialen Leistungen. Daß sich die Bürger angesichts des Zerfalls der Tauschgerechtigkeits-Legitimation damit abspeisen lassen, setzt, so Habermas weiter,

> "eine Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung" (5) voraus (6):
> "Die heute herrschende Ersatzprogrammatik bezieht sich ... nur noch auf das Funktionieren eines gesteuerten Systems. Sie schaltet praktische Fragen aus, und damit die Diskussion über die Annahme von Standards, die allein der demokratischen Willensbildung zugänglich wären. Die Lösung technischer Aufgaben ist auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen."(7)

Und wie wird den Massen ihre Entpolitisierung 'plausibel gemacht'? Durch 'Technik und Wissenschaft als `Ideologie´':

> "Zwar bestimmen nach wie vor gesellschaftliche Interessen die Richtung, die Funktionen und die Ge-

---

(1) T+W 76
(2) T+W 75
(3) ebd.
(4) SdÖ 266, vgl.a. MaK 228, 23o und 263f. Zur Diskussion hierüber, auf die wir nicht eingehen (für unseren Zusammenhang nicht wichtig), vgl. Held 119. U.E. falsche Argumentation bei Glaser, bes. 123, und Willms 161 und 75f.
(5) T+W 78
(6) vgl.a. LiS 54f und 84
(7) T+W 78

> schwindigkeit des technischen Fortschritts (1). Aber diese Interessen definieren das gesellschaftliche System so sehr als ganzes, daß sie mit dem Interesse an der Erhaltung des Systems sich decken. Die private Form der Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen bleiben als solche der Diskussion entzogen. Als unabhängige Variable erscheint dann ein quasi-autonomer Fortschritt von Wissenschaft und Technik, von dem die wichtigste einzelne Systemvariable, nämlich das wirtschaftliche Wachstum, in der Tat abhängt."(2)
> "Die immanente Gesetzlichkeit dieses Fortschritts (= des Fortschritts von Wissenschaft und Technik, RW) scheint die Sachzwänge zu produzieren, denen eine funktionalen Bedürfnissen gehorchende Politik folgen muß."(3)

Also, ganz kurz: Die Ideologie der Tauschgerechtigkeit soll zusammengebrochen sein, da der Markt sich alleine nicht aufrechterhalten konnte. Dewegen habe der Staat in die Sphäre des gesellschaftlichen Verkehrs eingreifen müssen, was zu einer "überproportionalen Steigerung des Legitimationsbedarfs"(4) geführt habe. Die Massen sollen daraufhin durch Sozialleistungen für ihre Entpolitisierung entschädigt worden sein, welche ihnen infolge der Sachzwangideologie plausibel sei.

Es geht also weiter wie vorhin: Vor lauter Interesse dafür, die Legitimation des institutionellen Rahmens zu besprechen (5), leistet sich Habermas eine Erklärung der staatlichen sozialen Maßnahmen, die linken Bestechungsthesen in nichts nachsteht: Die sozialstaatliche Tätigkeit soll Konsequenz sein aus - einem Legitimationsbedürfnis des Staates: Er müsse seinen Bürgern, denen er

---

(1) In der Auseinandersetzung mit Marcuse bestand Habermas noch darauf, daß die technische Entwicklung unanfechtbar ihrer eigenen Logik folgt (vgl. T+W 56); hier ist sie von 'gesellschaftlichen Interessen' bestimmt. Die Trennung von Arbeit und Interaktion ist damit ein weiteres Mal aufgegeben. (vgl. Bahr 77)
(2) T+W 8of
(3) T+W 81
(4) LiS 1oo
(5) Unkritisch dazu: Kopps/Müllers Studie zu 'Herrschaft und Legitimität',167ff.

Im Gegensatz zum liberalen Kapitalismus bei ihrem privaten Verkehr auf dem Markt jetzt wieder hereinredet, dafür wenigstens materiell etwas bieten. - Also die Arbeiter, die jetzt Sozialleistungen in Anspruch nehmen können, haben diese als Entschädigung dafür zugestanden bekommen, daß sie sich jetzt nicht mehr vom Staat unbehelligt auf dem Markt umtreiben können? Diejenigen, die im Spätkapitalismus Sozialleistungen empfangen, gehörten doch wohl im liberalen Kapitalismus nicht zu jener "Minderheit"(1), die

> "die Qualifikationen eines zur Öffentlichkeit zugelassenen Privatmannes, Besitz und Bildung"(2),

erfüllte. Die 'Masse der Bevölkerung', von der hier die Rede ist, hatte doch im liberalen Kapitalismus von vornherein das Nachsehen, da sie nicht zur Gruppe der Privateigentümer zählte. Und nur die Privateigentümer waren es nach Habermas' eigenen Ausführungen, die sich - 'öffentlich räsonnierend' - im Rechtstaat einen ihren (Markt-)Interessen entsprechenden politischen Rahmen schufen. Deshalb bezeichnete Habermas trotz allem das "Klasseninteresse (als) Basis der öffentlichen Meinung" (3). Die Massen gehörten demnach nie zum politischen Subjekt des liberalen Kapitalismus, waren nicht Teil der politischen Öffentlichkeit. Also kann nach Habermas' eigenen Thesen von 'Entpolitisierung' der Masse der Bevölkerung im Spätkapitalismus keine Rede sein - sie war vorher überhaupt nicht politisch. Also kann der Staat damit auch kein 'Legitimationsproblem' gehabt haben.

Noch ein weiterer Punkt hätte Habermas darauf bringen können, daß die Sozialleistungen keine Dreingabe des Staates zwecks Loyalitätserhaltung der Bevölkerung sind - nämlich einfach das historische Faktum, daß sie zunächst von jener Masse gegen den Staat durchgesetzt worden sind, bis der Staat erkannte, daß die Sicherung

---

(1) SdÖ 1o7
(2) SdÖ 1o9
(3) SdÖ 11o

der Arbeiterschaft für seine eigene Existenz notwendig ist; erst in der Folgezeit ließ sich der Staat auf die sozialen Forderungen ein und setzte sie auch gesetzlich durch. Es war also genau umgekehrt als wie Habermas es darstellt: 1.) Um Erhaltung von Loyalität konnte es nicht gehen, weil sie gar nicht existierte; 2.) um Loyalität ging es grundsätzlich überhaupt nicht, sondern um die Existenzerhaltung einer funktionierenden Arbeiterschaft. Es gab keinen Grund, warum es unmöglich gewesen sein sollte, den Widerstand von unten einfach weiter zu unterdrücken. Entscheidend war, daß das funktionelle Fortbestehen der Gesamtheit der Arbeiter eine Notwendigkeit für Gesellschaft und Staat darstellte. (1)

Und auch die Privatleute des liberalen Kapitalismus, die über Eigentum verfügten, haben neben der Verfolgung ihrer Geschäfte auf dem Markt sich nicht in Kaffeehäuser gesetzt, um über die weitere Gestaltung des 'institutionellen Rahmens' zu diskutieren. Daß Habermas für den Spätkapitalismus als Besonderheit festhält, daß es sich hier nur noch um die

> "Lösung technischer Aufgaben" handele, die "auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen" sei (2),

lebt von der Unterstellung, die besitzenden Bürger des liberalen Kapitalismus wären das räsonnierende Subjekt gewesen, das den bürgerlichen Staat gesetzt haben soll. Aber: Nach Habermas' eigener Argumentation war das Räsonnement der Privatleute in der bürgerlichen Öffentlichkeit ihr Mittel zur Durchsetzung ihrer Interessen gegen den feudalen Staat. Sein Ziel erreichte es darin, daß die Bürger den alten Staat stürzten und - dem Inhalt ihres Räsonnements gemäß - einen bürgerlichen errichteten, der die Freiheit der Nutzung ihres Eigentums garantierte. Mit dieser Durchsetzung des bürgerlichen Staates als Garanten der Sphäre des privaten Verkehrs

---

(1) Vgl. z.B.: Erlaß Wilhelms II. an die Minister der öffentlichen Arbeiten und für Handel und Gewerbe vom 4.2.1890, in: Ritter 264f; ferner Holborn 61ff.
(2) T+W 78

muß das Interesse der Privatleute an weiterem Räsonnement zumindest erheblich abgenommen sein. Schließlich existierte nun der Garant ihres gesellschaftlichen Verkehrs, dessen Notwendigkeit und Berechtigung sie in ihrem Räsonnement gegen den alten Staat begründet hatten.

Auch (und gerade) zur Erklärung des entwickelten Spätkapitalismus führt Habermas das angebliche Problem der Legitimation des Staates ins Feld:

> "'Sinn' ist eine knappe und immer knapper werdende Ressource. Darum steigen im Publikum der Staatsbürger die gebrauchswertorientierten und das heißt: an Erfolg kontrollierbaren Erwartungen. Das steigende Anspruchsniveau verhält sich zum wachsenden Legitimationsbedarf proportional: die fiskalisch abgeschöpfte Ressource 'Wert' muß die knappe Ressource 'Sinn' substituieren. Fehlende Legitimationen müssen durch systemkonforme Entschädigungen ausgeglichen werden"(1);
> "der verknappte Sinn (muß) durch konsumierbare Werte ersetzt werden"(2).

Also weil es ihnen an Sinn mangelt, wollen die Bürger mehr konsumieren. Und da der Sinn eigentlich notwendig ist für die staatliche Legitimation, muß der Staat den Bürgern ersatzweise zumindest mehr Konsum zubilligen, damit sie loyal bleiben. - Habermas kehrt das Verhältnis von politisch-moralischen Kategorien zum Interesse nun endgültig um. Er tut so, als wenn alle Bürger solche demokratischen Idealisten wären wie er. Anfangs hatte er noch festgestellt, daß die politischen Institutionen auf dem

> "für die bürgerliche Gesellschaft zentrale(n) Verhältnis"(3)

des ökonomischen Tausches beruhen:

> "... im Maße der von oben geförderten Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise werden die gesellschaftlichen Beziehungen durch Tauschverhältnisse vermittelt. Mit der Ausdehnung und Freisetzung dieser Sphäre des Marktes gewinnen die Warenbesitzer private Autonomie; der positive Sinn von

---

(1) LiS 1o4
(2) LiS 13o
(3) SdÖ 96

> 'privat' bildet sich überhaupt am Begriff der freien Verfügung über kapitalistisch fungierendes Eigentum."(1) Der Tausch "gibt für die Vertragsverhältnisse überhaupt das Modell ab"(2).

Auch das moralische Selbstverständnis der Bürger ging nach Habermas auf die Verfügung über sich auf dem Markt gegenüberstehendes Eigentum zurück, z.B. bzgl. der Familie:

> Die "in der Verfügung über Eigentum begründete, in der Teilnahme am Tauschverkehr gewissermaßen auch verwirklichte Autonomie der Privatleute muß sich als solche darstellen lassen. Der Selbständigkeit der Eigentümer auf dem Markte entspricht eine Selbständigkeit der Menschen in der Familie." (3)

Überhaupt: Habermas' Erklärung des bürgerlichen Staates besagte schließlich, daß die zur Öffentlichkeit versammelten Privatleute sich im neuen Staat einen politischen Rahmen schufen, der ihnen die Möglichkeit der freien Nutzung ihres Eigentums garantierte, d.h. ihrem Interesse diente.

Demgegenüber wird jetzt umgekehrt die Befriedigung des Interesses zum Ersatz für mangelnde politisch-moralische Zufriedenheit. 'Sinnmangel' wird zum Grund für das Interesse nach mehr Konsum. - Als wenn man sich Kühlschrank, Auto, Fernseher deshalb kaufte, weil man für ein Leben ohne diese Sachen nicht mehr genügend 'Sinn' fände. Daß den Bürgern etwas fehle, macht Habermas zum Grund dafür, daß sie etwas bestimmtes anderes haben wollen. - Das funktioniert höchstens umgekehrt: Wenn man die Dinge, die man haben will, weil man sie zum Leben braucht bzw. gerne hätte, nicht bekommt, dann mag man darauf kommen, sich wenigstens einen 'Sinn' für die Entbehrungen zurechtzulegen (4).

---

(1) SdÖ 96
(2) ebd.
(3) SdÖ 64
(4) Zur Sinnfrage vgl. Adornos Kritik am Faschismus; s.o., A II, S.65. -- Schön folgende Stelle bei Kunstmann: Habermas' Behauptung der 'substitutiven

Die Frage nach den normsetzenden Werten der Gesellschaft und damit die nach der Legitimation der Herrschaft verselbständigt sich bei Habermas zusehens gegenüber ihrer anfänglich immerhin noch festgehaltenen Grundlage. So kommt Habermas z.B. dazu, den Begriff des 'Interesses' geradezu als das Negative des allgemein als legitim angesehenen gesellschaftlichen Sinnganzen zu definieren:

> "'Interessen' nenne ich ... die im Maße des Legitimationsentzuges und des eintretenden Konfliktbewußtseins aus den traditionsgestützten Kristallisationen der gemeinsam geteilten (und in Handlungsnormen verbindlich gemachten) Werte gleichsam herausgelösten und subjektivierten Bedürfnisse."(1)

Was an dem Kategorienapparat, den Habermas in "Technik und Wissenschaft" zur Untersuchung der Gesellschaft einführte, schon klar wurde - nämlich daß es ihm bei der Analyse der Gesellschaft nicht um diese selbst geht, sondern um ihren Vergleich mit seinem Ideal - , mündet konsequenterweise in Untersuchungen mit Fragen wie:

> "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?"(2)

An Urteilen darüber, was es mit der heutigen Gesellschaft auf sich hat, ist in diesem Aufsatz nicht viel zu finden. Das Urteil, sie sei 'komplex' (= es sei sehr schwierig, sie begrifflich zu erfassen), entspricht diesem Umstand. Es geht Habermas eben nicht darum; interessant ist für ihn nur eins:

> "Wie sehr sich auch(!) das kapitalistische Wirtschaftssystem inzwischen entwickelt und im Rahmen der entfalteten Konkurrenzdemokratien auch verändert hat, an einem Grundtatbestand hat sich nicht so viel geändert: auch heute bilden sich die gesellschaftlichen Prioritäten des staatlichen Handelns weithin naturwüchsig und nicht(!) als Ausdruck der verallgemeinerungsfähigen Interessen der Geamtbevölkerung. Ähnliches(!) gilt für die Staaten des bürokratischen Sozialismus, wo die

---

(Forts.d.Fußnote 4 v.S.119) Beziehung zwischen Wert und Sinn' geht "spätestens dann in die Brüche ... , wenn er seine Brötchen mit Sinn bezahlen will" (Kunstmann 1o8).

(1) LiS 157

(2) KG

Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel bei einer politischen Elite liegt."(1)

Also: 'Wie sehr sich auch' die Gesellschaften verändern mögen und um welche Gesellschaft es sich auch gerade handeln mag, wichtig ist der Umstand, daß sie etwas nicht sind - nämlich durch allgemeine herrschaftsfreie Diskussion konstituiert.

Auf solch eine Feststellung kann nur ein bestimmtes Argument folgen: Die Gesellschaft solle aber herrschaftsfrei konstituiert sein. Ohne dieses Anliegen käme man nicht auf das Urteil über eine Gesellschaft, ihr würde diese Eigenschaft fehlen. Die Erkenntnis der bestehenden Gesellschaft ist dem Interesse, diese Gesellschaft an der kritischen Idee zu messen, untergeordnet.

## 3 Zusammenfassung

Habermas' kritische Theorie der Gesellschaft folgt der Idee der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst, die gegen die Wirklichkeit dieser Gesellschaft ins Feld geführt wird. Habermas stellt das Ideal der Herrschafts- und Gewaltfreiheit in Gegensatz zur bürgerlichen Wirklichkeit. Dabei unterschlägt er, daß ein Zustand, in dem die Freiheit von Gewalt garantiert ist, solche Gegensätze der Subjekte unterstellt, die Gründe für Gewalt abgeben. Sonst müßte die Abwesenheit (Freiheit) von Gewalt ja nicht garantiert werden - was seinerseits auch prinzipiell nur durch eine Form von Gewalt möglich ist (Herrschaft). - Anders: Habermas übersieht, daß Freiheit ein Herrschaftsbegriff ist. Freiheit ist eine negative Bestimmung: Sie ist immer Freiheit von etwas. Ist Freiheit von Herrschaft eines

---

(1) KG 1o8f

fremden Willens über meinen Willen garantiert, so ist dabei ein Wille unterstellt, der die Macht hat, mir diese Freiheit zu gewähren - und damit zugleich prinzipiell auch die Macht, sie mir nicht zu gewähren. Diese immanente Logik dessen, was Freiheit von Herrschaft ausmacht, unterschlägt Habermas und macht Herrschaftsfreiheit zu einer Idee, die sich gegen die Wirklichkeit der bestehenden Gesellschaft richte. Das Gegenteil ist der Fall. Das Ideal der Herrschaftsfreiheit gehört zu unserer Gesellschaft und ist nicht ihre Kritik.

Das Interesse der kritischen Vergleichung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit ihrem Ideal bestimmt nun Habermas' Gesellschaftsanalyse. Bei dieser Unterordnung der Erkenntnis der Gesellschaft unter das kritische Anliegen geht Habermas im Gegensatz zu Adorno methodisch zu Werke: Um die Gesellschaft daraufhin untersuchen zu können, inwieweit sie mit ihrem Ideal übereinstimmt, konstruiert er als erstes einen 'kategorialen Rahmen', mit dem er sich dann seinem Gegenstand nähern will. Grundlage dieses Rahmens sind die Begriffe 'Arbeit' und 'Interaktion'. Das paßt zu Habermas' falscher Bestimmung der Herrschaftsfreiheit. Denn genauso, wie er bei dieser Bestimmung die unterstellten Gegensätze unterschlägt, so abstrahiert auch die soziologische Kategorie der 'Interaktion' von den existierenden Gegensätzen: Indem alles, was die Subjekte tun, als 'Interaktion' (auch: 'Verhalten') gefaßt wird, ist von allem Inhalt, damit auch von allen Gegensätzen abgesehen. Wenn des weiteren gesagt wird, daß sich aus 'den' (erwarteten) Interaktionen die gesellschaftlichen 'Normen' ergeben, die ihrerseits die gesellschaftliche Interaktion bestimmen, dann ist damit zum einen nichts als eine Tautologie ausgesprochen; zum anderen ist damit ein Gegensatz von Norm und Interaktion unterstellt - stimmten sie prinzipiell überein, wäre die Existenz von Normen überflüssig - , von dem auf Grundlage der Abstraktion

'Interaktion' jedoch ebenfalls zugleich abstrahiert ist. Die Interaktionen sollen durch Diskurs zwanglos mit den Normen zur Deckung gebracht werden können (was allerdings hier und heute noch nicht realisiert sei). - Die soziologische Reduktion 'der' Gesellschaft auf die Gesamtheit der Subjekte dient Habermas also zur Bestätigung seines Ideals.

Die prinzipielle Trennung von Arbeit und Interaktion, die Habermas behauptet, ist nur auf dieser abstrakten Ebene haltbar. Das belegt Habermas selbst, wenn er bei Betrachtung bestimmter Arbeit und bestimmter Interaktion gegen das Postulat ihrer Trennung stets verstößt, was ihn jedoch nicht daran hindert, an seiner Behauptung festzuhalten.

Mit den Kategorien Arbeit und Interaktion unternimmt Habermas nun seine Gesellschaftsanalyse. Dabei geht er wiederum soziologisch vor und bestimmt seinen Gegenstand zunächst als 'das' gesellschaftliche 'System'. Er abstrahiert also auch hier von seinem Gegenstand, um ihn sodann als Sonderfall seiner eigenen Abstraktion wieder einzuführen (bürgerliche Gesellschaft als eine Gesellschafts'formation'). Mithilfe der Begriffe Arbeit und Interaktion will er untersuchen, ob 'gesellschaftliche Systeme' mehr durch Arbeit (='zweckrationales Handeln') oder Interaktion bestimmt sind. Damit spricht er aus, daß es ihm auf die Bestimmtheit des jeweiligen gesellschaftlichen Systems in letzter Instanz nicht ankommt; er will vielmehr die gesellschaftlichen Systeme zu etwas anderem in Beziehung setzen - nämlich: Er will sie mit seinem Ideal vergleichen: 'Wieweit entspricht die jeweilige Gesellschaft meiner Vorstellung von Herrschaftsfreiheit und Wechselseitigkeit? Ist sie mehr zweckrational oder mehr auf Verständigung angelegt?'

Die Resultate der Analyse bürgerlicher Gesellschaft, die Habermas vor allem in "Technik und Wissenschaft" und in den "Legitimationsproblemen" vorlegt, reflek-

tieren naturgemäß diese interessierte Betrachtungsweise. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft aus der vorbürgerlichen und ihre Wandlung vom 'liberalen Kapitalismus' zum 'Spätkapitalismus' werden allenthalben daraufhin untersucht, wie der Staat mit seiner Herrschaft umgeht bzw. worauf er sie stützt. Dabei entdeckt Habermas ständig 'Legitimationsprobleme'. Vor lauter Interesse an 'Legitimation' versteigt er sich zu Erklärungen der Phänomene bürgerlicher Gesellschaft, die durchaus mit linken Bestechungsthesen konkurrieren können. So erklärt er, daß die Ausdehnung der staatlichen Tätigkeit auf den Bereich des privaten Verkehrs der Bürger im Spätkapitalismus ein Legitimationsproblem darstellt, weshalb die 'Massen' entpolitisiert werden müssen. Dabei hat Habermas zuvor entwickelt, daß diese Massen im liberalen Kapitalismus gar nicht zum politischen Subjekt gehörten; also können sie weder entpolitisiert werden, noch kann der Staat damit ein Legitimationsproblem haben. - Schließlich kehrt Habermas das vor allem im "Strukturwandel" noch festgehaltene Verhältnis von Interesse und politisch-moralischen Kategorien endgültig um, wenn er in den "Legitimationsproblemen" behauptet, daß zwecks Legitimation 'Sinn' (der knapp wird) zusehens durch 'Wert' (Konsumgüter) ersetzt werden muß. Die politisch-moralischen Werte, die zuvor als Reflex der Interessen bestimmt wurden, werden nun umgekehrt zu deren Grund: Daß die Bürger mehr Konsumgüter wollen, soll nicht an diesen Gütern liegen und daran, die die Bürger sie brauchen, sondern daran, daß ihnen etwas anderes fehlt: der Sinn.

Dafür hätte Habermas allerdings etwas Besseres als 'Wert' anzubieten:

> "Die Problematik, die mit der Einführung eines Moralprinzips auftritt, erledigt sich, sobald man sieht, daß die in der Struktur von Intersubjektivität bereits enthaltene Erwartung der diskursiven Einlösung von normativen Geltungsansprüchen spe-

> ziell eingeführte Universalisierungsmaximen überflüssig macht. Indem wir einen praktischen Diskurs aufnehmen, unterstellen wir unvermeidlich eine ideale Sprechsituation, die kraft ihrer formalen Eigenschaften einen Konsensus ohnehin nur über verallgemeinerungsfähige Interessen zuläßt." (1)

Das heißt: Habermas' Ideal soll verwirklicht werden. Das ist die Lösung der angeblichen Legitimationsprobleme. Kein Wunder: Nur über die Vergleichung der Gesellschaft mit dem Ideal ist Habermas auf diese Probleme gekommen.

Im folgenden ist nun zu betrachten, wie Habermas sein Ideal aus der 'Aufnahme praktischer Diskurse' herausholen will.

---

(1) LiS 151f

## II Habermas' Begründung seiner Idee aus der Sprache

Im 'praktischen Diskurs' sieht Habermas die vernünftige Weise der Legitimation von Herrschaft. In der Form des Diskurses soll die Kraft stecken, die den 'Sinn' für eine 'vernünftige Identität' der Gesellschaft zu stiften vermag - und damit zugleich Wahrheit:

> "Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsensus bemißt, impliziert die des wahren Lebens. ... Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet..."(1)

Wahrheit soll sich also auf einen wahren, d.h. herrschaftsfrei zustandegekommenen Konsens gründen. Insofern enthält das Bemühen um Wahrheit "die formale Antizipation richtigen (nämlich herrschaftsfreien, RW) Lebens"(2). Um dieses "regulative Prinzip des Verstehens" (3) zu begründen, will Habermas nachweisen,

> "daß die Antizipation möglicher Wahrheit und richtigen Lebens für jede nicht monologisch sprachliche Verständigung konstitutiv ist"(4).

Negativ: Der Masse der Bevölkerung des 'Spätkapitalismus' stellte Habermas die Diagnose, sie sei 'entpolitisiert'. Die Entpolitisierung sollte darin bestehen, daß die Diskussion über'praktische Fragen' den Subjekten als unmöglich erscheint: Das politische Handeln erscheine als von Sachzwängen bestimmt, der "Unterschied von Praxis und Technik" sei im Bewußtsein der

---

(1) UdH 155
(2) UdH 154
(3) UdH 155
(4) ebd. - In diesem Zusammenhang ist die Habermassche Auseinandersetzung mit Gadamer von Bedeutung; vgl. Habermas, ZG und UdH, sowie Gadamer. Ferner Wellmer 42ff. - Außerdem vgl. die Kritik von A.Lorenzer an Habermas' Begriff der Kommunikation bzgl. der Psychoanalyse.

Subjekte 'eliminiert'(1) - bzw.: Ihre Kommunikation sei "systematisch verzerrt oder blockiert"(2). Das sei die Form der'neuen Ideologie' im Spätkapitalismus (3). - Um gegen diese ideologisch verzerrte Kommunikation vorgehen zu können, will Habermas die Bedingungen der

> "Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung ebenso wie ... (der) Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation"(4) klären.

Dazu will er eine

> "Theorie der kommunikativen Kompetenz"(5) bzw. eine "Universalpragmatik"(6)

entwickeln:

> Die "in den Kommunikationsstrukturen selbst angelegten Blockierungen ... bedürfen der Erklärung im Rahmen einer Theorie der systematisch verzerrten Kommunikation, ... (die) im Anschluß an eine Universalpragmatik ... entwickelt" werden muß.(7)

Auch wenn Habermas seine wichtigste diesbezügliche Schrift bescheiden "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" nennt, so wird darin doch alles hierzu für Habermas Wesentliche gesagt (8). Sie ist u.E. in wesentlichen Punkten von Karl Held richtig kritisiert worden. Wir werden uns daher im folgenden auf Held beziehen.

---

(1) vgl. T+W 91
(2) LiS 44
(3) vgl. T+W 91
(4) ebd.
(5) VB
(6) VB 1o2
(7) T+P-E 19
(8) Auch der Aufsatz "Was heißt Universalpragmatik?", in dem sich Habermas ausführlicher mit dem 'kommunikativen Handeln' befaßt, bietet für die Bestimmung der wahrheitskonstituierenden Kraft des Diskurses nichts Neues. - Im wesentlichen unkritisch hierzu: Finkel.

## 1 Die Theorie der kommunikativen Kompetenz

Im Anschluß an Searle benennt Habermas "Sprechakte" als die

> "elementaren Einheiten der Rede, weil der Sprecher mit dem Akt des Aussprechens genau die Handlung vollzieht, die der in der Äußerung verwendete performatorische Ausdruck(1) zugleich darstellt."(2)

Die elementare Rolle des Sprechaktes sieht so aus:

> "Mit Hilfe von Sprechakten erzeugen wir allgemeine Bedingungen der Situierung von Sätzen, also Strukturen der Redesituation; zugleich sind diese Strukturen aber auch in der Rede selbst vertreten - eben als die sprachlichen Ausdrücke, die wir pragmatische Universalien nennen. Ein Sprechakt erzeugt die Bedingungen dafür, daß ein Satz in einer Äußerung verwendet werden kann; aber gleichzeitig hat er selbst die Form eines Satzes."(3)

Damit hat Habermas behauptet, daß die 'Strukturen der Redesituation' in der Rede selbst gesetzt ('erzeugt') werden (4). Diese Strukturen, d.h. nichts anderes als die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der gesprochen wird, sollen, obwohl dem Sprechakt vorausgesetzt ('Bedingungen'), von ihm produziert sein (5). Habermas macht jetzt also ernst mit seiner Reduktion der Gesellschaft auf die kommunizierenden Subjekte. Dafür nimmt er den benannten Zirkel offenbar gern in Kauf (6).

Den Zirkel, daß die Rede ihre eigenen Voraussetzungen erzeugt, entwickelt Habermas nun wie folgt: Er bemerkt eine den Sprechakten

> "eigentümliche Doppelstruktur ... Ein Sprechakt ist nämlich aus einem performatorischen Satz und einem davon abhängigen Satz propositionalen Ge-

---

(1) Ein 'performatorischer' oder 'performativer' Ausdruck ist z.B. "Ich verspreche Dir, daß..."
(2) VB 1o2
(3) VB 1o3
(4) vgl.a.VB 1o2: Habermas geht es um die "Nachkonstruktion des Regelsystems, nach dem wir Strukturen möglicher Rede überhaupt hervorbringen oder generieren."
(5) was bei Searle übrigens so nicht steht, vgl.Searle 99ff und Bar-Hillel 3f
(6) vgl. Held 125

halts (1) zusammengesetzt."(2)
Das ist die "Doppelstruktur umgangssprachlicher Kommunikation"(3) überhaupt:
"Kommunikation, als eine Verständigung über Gegenstände, (kommt) nur unter der Bedingung gleichzeitiger Metakommunikation, nämlich einer Verständigung auf der Ebene der Intersubjektivität über den bestimmten pragmatischen Sinn der Kommunikation, zustande."(4)

Damit werden zwei verschiedene Leistungen der Sprache behauptet, nach denen Habermas auch zwei Gebrauchsweisen der Sprache unterscheidet:

"Den Sprachgebrauch, der die Metakommunikation nur als Mittel einsetzt, um eine Verständigung über Gegenstände herbeizuführen, nennen wir analytisch; den Sprachgebrauch, der die Kommunikation über Gegenstände nur als Mittel einsetzt, um eine Verständigung über den Verwendungssinn von Sätzen herbeizuführen, nennen wir reflexiv."(5)

Zur Kritik dieser Behauptung zitieren wir Karl Held:
"... die Unterscheidung von analytischem und reflexivem Sprachgebrauch ... (ist fragwürdig), lassen sich doch am 'Gebrauch' partout keine Differenzen ausmachen, sondern lediglich am Gegenstand, über den gesprochen und kommuniziert wird... Selbstverständlich kann man sich über den sog. 'Verwendungssinn' von Sätzen unterhalten: dieser bildet dann den Gegenstand der 'Proposition' - dies aber zu einer besonderen Art des 'Sprachgebrauchs' zu machen, hieße, das Sprechen über jeden neuen Gegenstand unserer Erfahrung als einen neuen Typus von Sprachgebrauch zu definieren."(6)

---

(1) So ist z.B. in: 'Ich verspreche Dir, daß ich morgen komme.' der mit dem Nachsatz bezeichnete Sachverhalt 'morgen kommen' der propositionale Gehalt, dem im 'Ich verspreche Dir, daß' ein bestimmter pragmatischer Verwendungssinn gegeben wird.
(2) VB 1o4, vgl.a. WhU? 224f. - Bar-Hillel kritisiert linguistisch: "... it is hard to imagine anyone who would accept a formulation such as 'Ein Sprechakt ist nämlich aus einem performativen Satz und einem davon abhängigen Satz propositionalen Gehalts zusammengesetzt.', since speech acts ... are, of course, not composed of sentences."(Bar-Hillel 4)
(3) VB 1o5
(4) VB 1o6, vgl.a. TdG 213f und WhU? 224f
(5) VB 1o6
(6) Held 126f

Ist das klar, so erweist sich Habermas' Konstruktion der sprachlichen 'Doppelstruktur' als Tautologie: Die 'Verständigung über Gegenstände' soll die 'Verständigung über den pragmatischen Verwendungssinn' zur Voraussetzung ('Bedingung') haben. Wenn aber die Verständigung über Gegenstände ein Problem sein soll, so ist es so nicht zu lösen, denn der 'pragmatische Verwendungssinn' ist schließlich auch ein bestimmter Gegenstand, über den sich zu verständigen dann auch ein Problem wäre. Verständigung kraft Sprache ist entweder möglich oder nicht - nicht aber kann die Verständigung über Gegenstände durch die Verständigung über einen bestimmten Gegenstand erst hergestellt werden. Verschiedene Gegenstände als auf zwei verschiedenen sprachlichen 'Ebenen' angesiedelt zu behaupten, ist eine willkürliche Setzung - ein Trick, der das Dilemma nicht löst.

Auf den möglichen Einwand: 'Aber wir verständigen uns doch immer mit jemandem über etwas, und das sind doch zwei Punkte.' ist zu antworten: Eben! Wir verständigen uns immer mit jemandem über etwas. Also gibt es keine Verständigung, in der nur die sog. 'intersubjektive Ebene' vorkommt (das wäre sozusagen nur 'Verständigung mit'). Auch eine Verständigung über den sog. Verwendungssinn ist eine Verständigung über etwas - nämlich eben den Verwendungssinn; d.h. dieses Gespräch hat einen Gegenstand. Die eine Seite der Verständigung kann nicht Voraussetzung für ihre andere Seite sein. - Habermas denkt sich die Intersubjektivität weg, um zu entdecken, daß es ohne sie nicht geht. (1)

Habermas geht es im weiteren vor allem um die 'Ebene' der

---

(1) Held argumentiert ähnlich (Held 125f), stellt aber u.E. den Fehler der Trennung der 'Verständigung mit /über' in 'Verständigung mit' und 'Verständigung über' nicht richtig heraus. -- Angesichts von Habermas' Behauptung verschiedener Sprachgebräuche ist auch Gisela Zifonuns Konzession fehl am Platze: "Metakommunikation will Habermas nicht als Metasprache" verstanden wissen (Zifonun 64).

'Metakommunikation'. Er zählt zunächst Wortklassen auf, die sich auf die Struktur der Sprechsituation beziehen und die er "pragmatische Universalien"(1) nennt. Dabei wiederholt er seine Behauptung, daß die Sprechakte ihre Verwendungssituation hervorbringen:

> "... mit Hilfe der pragmatischen Universalien (bringen wir) die Bedingungen möglicher Kommunikation und damit die Sprechsituation erst (hervor) ... Wir können deshalb auch von dialogkonstituierenden Universalien sprechen."(2)

Das ist und bleibt der Zirkel, daß die Voraussetzung der Verständigung bereits Verständigung voraussetzen soll: Mit den pragmatischen Universalien, die ja ihrerseits bereits verstanden sein wollen, soll allererst die Bedingung möglicher Kommunikation gesetzt werden.(3)

Unter den pragmatischen Universalien sind die 'performatorischen Verben' für den weiteren Argumentationsgang wesentlich. Habermas teilt sie in vier Klassen ein: "Kommunikativa", "Konstativa", "Repräsentativa", "Regulativa" (4). Auffällig ist dabei, daß Habermas bei ihrer Bestimmung ganz bescheiden sagt, daß sie den jeweiligen Verwendungssinn der Rede 'aussprechen' bzw. 'ausdrücken' - von 'hervorbringen'ist nicht die Rede. (5)

Die mit den pragmatischen Universalien bezeichneten Sprechakte dienen nach Habermas dazu, die Unterscheidungen von Sein und Schein, Wesen und Erscheinung sowie

---

(1) VB 1o9
(2) VB 11o
(3) vgl. Held 127
(4) VB 111f. Auf die genauere Bestimmung dieser Klassen wird hier nicht eingegangen. Sie ist für unseren Zusammenhang unwichtig. Zur Verdeutlichung seien nur die jeweils ersten der von Habermas für sie gewählten Beispiele genannt: sagen, behaupten, offenbaren, befehlen. Die Sprechakte einer fünften Klasse, z.B. wetten und heiraten, beziehen sich auf den Vollzug "institutionell geregelter Handlungen"(VB 112); bei ihnen sieht Habermas, daß sie die Struktur der Sprechsituation nicht selber hervorbringen. Von ihnen sieht er im folgenden daher auch ab.
(5) vgl. Held 127

Sein und Sollen vorzunehmen (1). So sollen z.B. die Sprechakte 'behaupten', 'erzählen', 'beteuern' die Unterscheidung von Sein und Schein ermöglichen. Ist dem zunächst mit Karl Held entgegenzuhalten, daß nicht einzusehen ist, was Sein und Schein "mit der Verwendung (z.B.) des Wortes 'erzählen' - etwa in dem Satz 'Ich erzähle dir, wie es meiner Oma geht.' - zu tun"(2) haben sollen, so zeigt sich als Grund dieser Verwunderung Habermas' eigenwilliger Gebrauch dieser Begriffe: 'Sein' ist bei ihm die

> "öffentliche Welt intersubjektiv anerkannter Auffassungen"(3),

'Schein' eine

> "private Welt bloßer Meinungen"(4).

Behauptet also jemand, daß es Marsmenschen gebe, und alle stimmen dem zu, so gibt es laut Habermas Marsmenschen. Die allgemeine Anerkennung einer Meinung soll ihr Objektivität verleihen. (5)

Insgesamt sollen die pragmatischen Universalien

> "schließlich die zentrale Unterscheidung zwischen einem 'wahren' (wirklichen) und einem 'falschen' (täuschenden) Konsensus"(6)

erlauben.

Treten nun, so Habermas weiter, an den zugrundeliegenden, für die Sprechsituation konstitutiven 'Geltungsansprüchen' in der praktischen Kommunikation einmal Zweifel auf, so sind diese Geltungsansprüche zu thematisieren: Es wird dann ein "Diskurs"(7) geführt; die normale, "die Geltung von Sinnzusammenhängen naiv voraus(setzende)"

---

(1) vgl.VB 113
(2) Held 128
(3) VB 113
(4) ebd.
(5) vgl. Held 128 - Ein Eingehen auf die beiden anderen Unterscheidungen ist in unserem Zusammenhang nicht nötig. Es sei nur auf die merkwürdigen Begriffe von 'Wesen' als "vollständig individuiertes Wesen" und 'Erscheinung' als "Äußerungen, Expressionen und Handlungen, in denen das Subjekt erscheint"(VB 113), hingewiesen.
(6) VB 114
(7) VB 115

Interaktion, von Habermas "kommunikatives Handeln" genannt, wird unterbrochen, um im Diskurs die "problematisierte(n) Geltungsansprüche (selbst) zum Thema" zu machen (1):

> "In Diskursen suchen wir ein problematisiertes Einverständnis, das im kommunikativen Handeln bestanden hat, durch Begründung wiederherzustellen."(2)

Die naive Geltung von Handlungsnormen im kommunikativen Handeln impliziert, daß wir bei unserem Gegenüber 'kontrafaktisch' stets bewußt motiviertes und ihm selbst als legitim erscheinendes Handeln unterstellen (3). Doch diese Unterstellung ist problematisch, sagt Habermas. Denn in Wirklichkeit herrschen Ideologien, die die Legitimität der geltenden Normen bloß vorgaukeln und so diskursive Verständigung über diese Normen verhindern:

> "Die Kommunikationssperren, die die wechselseitige Imputation der Zurechnungsfähigkeit gerade zur Fiktion machen, stützen zugleich den Legitimitätsglauben, der die Fiktion als undurchschaute aufrechterhält. Das ist die paradoxe Leistung von Ideologien."(4)

Wie erinnerlich, hatte Habermas als solche 'Kommunikationssperre' für den Spätkapitalismus die auf Technik und Wissenschaft beruhende Sachzwang-Ideologie identifiziert, die die Diskussion über 'praktische Fragen' ausschalte. (5)

Wenn nun, so Habermas' weitere Argumentation, die Ideologien eine scheinbare Legitimation der herrschenden Normen leisten, wie soll man dann Ideologie von Wahrheit unterscheiden? Es fehlt ein "gültiges und zuverlässiges ... Kriterium"(6) zur Unterscheidung von wahrem und falschem Konsens. - Habermas kommt nun nicht

---

(1) VB 115
(2) ebd.
(3) vgl. VB 118f
(4) VB 12o
(5) s.o., B I, S.114f
(6) VB 121

auf die Idee, zu empfehlen, man solle jeweils den Inhalt des vorliegenden Konsensus untersuchen, um herauszubekommen, ob er ideologisch ist oder nicht. Dabei wäre dieser Vorschlag selbst noch aus Habermas' Argumentation heraus zu begründen; schließlich sollen die Zweifel an den Normen zu Fragen führen, die "Angabe von Gründen"(1) verlangen, welche im Diskurs geliefert werden. Dann wäre eben zu untersuchen, ob die angegebenen Gründe richtig sind (2). - Habermas unterstellt ja selbst, daß die sog. Kommunikationsstörung ihren Grund nicht in der Kommunikation hat, sondern in irgendwelchen vorausgesetzten 'Blockierungen'. Dann muß zur Behebung der Störung aber eine Untersuchung dieses vorausgesetzten Grundes erfolgen. Doch nach Habermas soll sich die Kommunikation am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen (3):

> "Wir müßten vielmehr die spezifische Leistung des Diskurses, eine Verständigung, und das heißt einen wirklichen Konsensus herbeizuführen, mit Bezugnahme auf die sprachlichen Mittel(!) des Diskurses selber zu erklären versuchen."(4)

Habermas bleibt also bei der Betrachtung 'der' Kommunikation. Ihn interessieren nicht die Inhalte, die unter Ideologieverdacht stehen. Er macht sich vielmehr ein erkenntnistheoretisches Problem und fragt nach 'der' Wahrheit von Aussagen, was er dann mithilfe der sprachlichen Mittel 'des' Diskurses beantworten will. Also:

> "'Woran bemißt sich ein wahrer Konsens?' ... Oder: 'Woran bemißt sich die Wahrheit von Aussagen, die Sachverhalte wiedergeben?'"(5)

Damit begibt sich auch Habermas in die erkenntnistheo-

---

(1) VB 117
(2) Auf den möglichen Einwand, daß man sich aber doch auch dann nicht sicher sein könne, ob man nicht in Ideologie befangen bleibe, kann man nur antworten: Der Stein der Weisen, der einem von vornherein die Gewähr richtiger Erkenntnis gibt, existiert halt nicht.
(3) vgl.Held 129
(4) VB 122
(5) VB 123

retische Aporie. Er will ein Maß für die Wahrheit finden, also Wahrheit hintergehen; gleichwohl soll das Maß selbst wahr sein. Doch 'vor der Wahrheit erkennt das Erkennen eben nichts Wahres'(1). Anders: Die Frage nach 'der' Wahrheit bezeichnet bereits eine Erfindung. Es geht ihr gar nicht um die Wahrheit eines bestimmten Inhalts, über den man sich argumentativ streiten könnte. Es geht ihr um 'die' Wahrheit, abgelöst von allem Inhalt. Kein Wunder, daß die Antworten in Tautologien bestehen. Wird z.B. gesagt, daß eine Aussage dann wahr sei, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so heißt das erstens nur: Wahr ist's, wenn's stimmt. Zweitens aber erhebt sich sogleich die Frage: Was soll dieser Satz? Wirklichkeit und Aussage über sie lassen sich nicht vergleichen; und die Vorstellung, es gelte, jeweils ihre 'Übereinstimmung' zu prüfen, unterstellt eine unmögliche dritte Position, von der aus sich diese Vergleichung vornehmen ließe (2).

Auch ohne sich weiter auf diese Frage einzulassen, kann man zu Habermas' Variante folgendes festhalten. Er kritisiert die "ontologischen Wahrheitstheorien", die besagen,

> "daß Aussagen dann und nur dann wahr sind, wenn sie sich nach der Wirklichkeit richten, die Realität wiedergeben oder gar abbilden, der Wirklichkeit isomorph sind usw. Diese Auskunft ist unbefriedigend, weil die Korrespondenz zwischen Aussagen und Wirklichkeit wiederum in Aussagen expliziert werden muß."(3)

Habermas bemerkt also den prinzipiellen Mangel eines solchen 'Wahrheitskriteriums': Die Konfrontation von

---

(1) Hegel gegen Kant, vgl. Hegel ww2o 334
(2) Vgl. unsere Kritik an Adorno, S.23ff. - Wir wollen uns hier nicht auf das Feld der Erkenntnistheorie begeben. Dazu wäre eine eigene Arbeit notwendig. Zur Auseinandersetzung von kritischer Theorie und Positivismus im "Positivismusstreit" sei hier nur auf das Schlußkapitel unserer Arbeit verwiesen sowie auf das Projekt von Ludger Nolte zur Kritik der Erkenntnistheorie, das als Dissertation in Düsseldorf erscheinen soll.
(3) VB 123f

Aussage und Wirklichkeit gibt es als solche nicht; es kann allenfalls eine neue Aussage über die Wirklichkeit gemacht und zur ersten Aussage ins Verhältnis gesetzt werden. Anstatt jedoch auf die Unmöglichkeit eines 'Wahrheitskriteriums' zu schließen, konstruiert Habermas ein eigenes. Er trennt die Wahrheit einfach von der Realität als ihrer Voraussetzung ab und macht die Realität umgekehrt von der Wahrheit abhängig (1):

> "Wir können den Begriff 'Realität' nicht unabhängig vom Terminus 'wahre Aussage' einführen. Wirklichkeit ist der Inbegriff aller Sachverhalte, über die wahre Aussagen möglich sind." (2)

Habermas' Kriterium für die Wahrheit einer Aussage hat daher weder mit dem Inhalt der Aussage noch überhaupt mit ihrem Bezug zur Wirklichkeit etwas zu tun. Er stellt die kühne These auf, daß die Wahrheit eines Konsensus sich an einem Konsensus bemißt. Habermas macht jetzt also ernst mit der Identifizierung von Einigung und Wahrheit, die schon in seinem Begriff des 'Seins' als "öffentliche(r) Welt intersubjektiv anerkannter Auffassungen"(3) zum Vorschein kam (4). Die Offenkundigkeit der Tautologie ist kaum zu überbieten. (Was macht die Wahrheit eines Konsensus aus? Daß die Wahrheit auf einem Konsensus beruht!) Habermas scheut sich jedoch nicht, diesen Zirkel in aller Ausführlichkeit auszumalen. Natürlich weiß er, daß die Argumentation zu keinem Resultat führt. Doch gerade das wird er zum Anlaß nehmen, auf seiner Vorstellung zu bestehen. Sehen wir näher zu:

Habermas beginnt mit der uns bereits bekannten Behauptung, die Bedingung für die Wahrheit einer Aussage sei die

---

(1) vgl. Held 135
(2) VB 124
(3) VB 113, s.o., S.132
(4) vgl. Zifonun 58

"potentielle Zustimmung aller anderen"(1).

Da 'alle anderen' faktisch nie verfügbar sind, schränkt Habermas ein:

"wenn jeder andere kompetente(!) Beurteiler mir ... zustimmen würde"(2),

dann sei meine Aussage wahr. Hier spricht Habermas selbst noch aus, daß die Wahrheit etwas mit genauerer Kenntnis des Gegenstandes zu tun hat. Held: "Sollte sich richtige Erkenntnis zunächst an der Übereinstimmung von partikularen Meinungen bewähren, Wahrheit also nur etwas Subjektives sein, sieht sich diese Theorie nun wieder auf die Eliminierung der Partikularität als Voraussetzung verwiesen; nicht erst die Kommunikation erbringt die Garantie objektiven Wissens, sondern die Kompetenz der Urteilenden."(3)

Habermas hält diesen Rekurs auf den Gegenstand jedoch nicht fest, sondern bindet das Urteil darüber, wer als kompetent gelten darf, wiederum an einen Konsens (4). Daher ersetzt er das Kriterium 'Kompetenz' durch 'Vernünftigkeit'(5), was heißen soll, daß der Betreffende "zu Beobachtung und Befragung fähig"(6) ist. Fragt sich, woran die Vernünftigkeit zu bemessen ist, wenn es um Fragen geht, die sich solcher Nachprüfung entziehen.- Habermas: an der 'Wahrhaftigkeit' der Äußerungen (7). Aber:

"welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir berechtigt sind, eine Äußerung wahrhaftig

---

(1) VB 124
(2) VB 125
(3) Held 136. Und weiter: "Mit der Behauptung, die 'Objektivität von Erfahrungen' bestehe darin, 'daß sie intersubjektiv geteilt werden können'(E+I 386), muß Habermas eben subjektive Erkenntnis als etwas von der Partikularität der Wissenschaft treibenden Subjekte, somit auch von der Kommunikation zwischen diesen Unabhängiges unterstellen. Nicht Verständigung erbringt Wahrheit, sondern weil jeder Einzelne in gleicher Weise erkennt, ist Verständigung möglich."(Held 136)
(4) vgl. VB 125
(5) vgl. ebd.
(6) VB 129
(7) vgl. VB 131

zu nennen?"(1)

Hier endlich spricht Habermas aus, daß die ganze Konsensustheorie der Wahrheit lediglich darin bestehen kann, das 'Wahrheitsproblem' von einem Lösungsvorschlag auf den nächsten zu verweisen:

> "Aber so drehen wir uns im Kreise. ... Die Frage nach der Wahrhaftigkeit von Äußerungen kann nicht durch einen Rekurs auf die Wahrheit von Aussagen entschieden werden, wenn zuvor die Frage nach der Wahrheit von Aussagen zum Rekurs auf die Wahrhaftigkeit von Äußerungen genötigt hat."(2)

Dennoch fügt Habermas dieser Kreisbewegung noch eine Umdrehung hinzu und schlägt als Kriterium für Wahrhaftigkeit von Äußerungen die "Richtigkeit von Handlungen" (3) vor; dies offensichtlich deshalb, weil er noch seine vierte Klasse pragmatischer Universalien, die 'Regulativa', in den Gang der Argumentation einbringen will; mit ihrer Hilfe soll über das 'intentionale Befolgen einer Regel in Handlungen' geurteilt werden können (4). Die drei anderen Klassen sollen offenbar den vorigen Argumentationsstufen zuzuordnen sein, so die 'Repräsentativa' der Wahrhaftigkeit von Äußerungen (5).

Da sich mit dem letzten Schritt das Problem natürlich "wiederum nur verschoben"(6) hat, spricht Habermas nun das Resultat der Konsensustheorie der Wahrheit aus, das von Anfang an klar war:

> "Diese Überlegung hat ihr Ziel, ein unabhängiges Kriterium für die Unterscheidung des wahren vom falschen Konsensus zu gewinnen, nicht erreicht." (7)

---

(1) VB 131
(2) VB 132
(3) VB 133
(4) vgl. ebd.
(5) vgl. VB 131 - Habermas wollte mit der Konsensustheorie der Wahrheit ja zugleich das "Prinzip (gewinnen), aus dem wir die vorgeschlagene Klassifikation der Sprechakte ableiten können."(VB 122)
(6) VB 133
(7) VB 134

Selbst der Konsensustheoretiker Habermas kann also nicht umhin, auszusprechen, daß die Wahrheit einer Aussage von einem über sie erzielten Konsens unabhängig ist. Ob eine Aussage wahr ist, hat nichts damit zu tun, daß sich viele Subjekte auf sie einigen; dann mögen sie sich halt alle irren. Die Einigung oder Nicht-Einigung der Diskutanten verweist selbst noch darauf, daß es bei der Wahrheitsfindung an der Kommunikation der Beteiligten nicht liegt: Wenn es darum geht, daß die Kommunizierenden die 'Fähigkeit' aufweisen, zwischen Sein und Schein etc. zu unterscheiden (1), dann liegt der Springpunkt der Wahrheitsfrage eben in der Erkenntnistätigkeit der Subjekte, die dem Diskurs vorausgesetzt ist; im Diskurs werden lediglich die Resultate dieser Tätigkeit ausgesprochen und miteinander konfrontiert und ggfs. daraufhin wieder verändert.(2)

Habermas ist allerdings weit davon entfernt, sich zu überlegen, inwiefern das Scheitern seiner Argumentation in der 'Konsensustheorie der Wahrheit' die Konsequenz ihres Ausgangspunktes ist: - der Suche nach einem von allem Inhalt der Aussagen getrennten 'Wahrheitskriterium'. - Im Gegenteil. Die Argumentation ist überhaupt nicht gescheitert. Habermas bringt es fertig, selbst aus dem vorliegenden Resultat den Schluß zu ziehen, auf den er hinauswill:

> "Wenn es sich so verhält, ist indessen gar nicht zu verstehen, warum wir dennoch in jedem Gespräch selbstverständlich davon ausgehen, daß wir es führen, und das heißt: in ihm zu einer Verständigung gelangen können. Tatsächlich trauen wir uns ja jederzeit zu, einen wirklichen Konsens von einem trügerischen zu unterscheiden ... Dieses Phänomen ist erklärungsbedürftig. Ich möchte(!) es damit erklären, daß wir in jedem Diskurs wechselseitig eine

---

(1) vgl. VB 135

(2) vgl. Held 138 und Beckermann. - Angesichts dessen geht es Christine Koreng um die Verwirklichung des Habermasschen Diskurses: Sie will "die Probleme (aufzeigen) ... , vor die sich ein Diskurs gestellt sieht, der versucht, möglichst getreu den Habermasschen Bedingungen vorzugehen"(Koreng 9).

> ideale Sprechsituation unterstellen. Die ideale Sprechsituation ist dadurch charakterisiert, daß jeder Konsensus, der unter ihren Bedingungen erzielt werden kann, per se als wahrer Konsensus gelten darf. Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des wahren Konsensus verbinden dürfen."(1)

Das ist ein Schluß! Wenn die Kommunikation funktioniert und die kommunizierenden Subjekte dabei den Anspruch auf Wahrheit ihrer Aussagen haben, ohne daß dieser Anspruch an einen kommunikativ erzielten Konsens gebunden werden kann, dann heißt das nicht etwa, daß der Wahrheitsanspruch eben in etwas anderem als Kommunikation/Konsens liegen muß, sondern: daß man annehmen könne, die Diskutanten täten immer so, als ob der Wahrheitsanspruch doch an Kommunikation/Konsens liege; "hier wird ... die wissenschaftliche Ungeheuerlichkeit vertreten, daß wir getrost so tun können, als ob, wenn wir nur bezüglich der Sprechsituation annehmen, sie wäre anders beschaffen, als sie es nun einmal ist." (2)

Habermas behauptet also einfach den von ihm konstruierten Zirkel von Wahrheit und Konsens als wirklich. Mit der gleichen Berechtigung könnte er zum Beispiel auch den von ihm kritisierten Zirkel der Ontologen als wirklich hinstellen. Aber er will eben auf jeden Fall an

---

(1) VB 136, vgl.a. VB 122

(2) Held 131.In der Literatur werden hierzu vielfach Probleme diskutiert, auf die wir angesichts des Charakters von Habermas' Schluß nicht eingehen; so geht z.B. Herbert Schnädelbach in seiner Arbeit über 'Reflexion und Diskurs' der Frage nach, ob der 'Vorgriff auf die ideale Sprechsituation' als 'empirische' oder 'konzeptuelle' Notwendigkeit zu interpretieren sei (Schnädelbach I 153ff). - Weihe vermißt die Praktikabilität: Habermas' "idealistische Konstruktion (wird) dem tatsächlichen Problem der Komplexität ... kaum begegnen können."(Weihe 93) - Eva Kramm will festhalten, daß es nicht möglich sei, "die Prüfung von problematisch gewordenen Wahrheitsansprüchen letztlich auf Diskurse zu beschränken(!)"(Kramm 32).

seinem Dogma festhalten, das in der Gleichung Verständigung = letztlich Einverständnis = Wahrheit besteht.

> "Verständigung führt zu einem diskursiv herbeigeführten, begründeten Einverständnis"(1).
> Wahrheit ist an die 'kontrafaktische' Unterstellung eines ideal herbeigeführten Einverständnisses gebunden (2).

Obwohl Habermas noch selbst gezeigt hat, daß ein erzielter Konsens mit der Wahrheit dessen, worüber man übereingekommen ist, nichts zu tun hat, hält er also den Konsens als Wahrheitskriterium fest. Um das zu schaffen, modifiziert er seine These dergestalt, daß zwar der faktische Konsens die Wahrheit in der Tat nicht garantiere, aber eigentlich eben doch: als idealer Konsens bürge er durchaus für Wahrheit; und in jedem wirklichen Konsens sei auf diesen idealen Konsens 'vorgegriffen'.(3)

Schließlich sagt Habermas, was er sich unter der 'idealen Sprechsituation' vorstellt. Dabei spricht er zum wiederholten Male aus, daß Wahrheit und Konsens nichts miteinander zu tun haben:

> "Die ideale Sprechsituation schließt systematische Verzerrung der Kommunikation aus. Nur dann herrscht ausschließlich der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren(!) Arguments, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen

---

(1) VB 115
(2) vgl. VB 136
(3) Vgl.Held 138: "die Konsequenz, die er aus dem konstatierten Zirkel zieht, ist eine Scheinlösung, welche die Erzielung eines faktischen Konsensus mit Wahrheit nicht gleichsetzt, trotzdem aber beim Kriterium des Konsensus festhält."
Vgl.a. Karl-Heinz Ilting 27: Er hält Habermas' Konstruktion der idealen Sprechsituation verschiedene Beispiele aus der 'Wirklichkeit' vor, von denen aus er in Zweifel zieht, "ob sich die Grundnormen einer idealen Sprechsituation aus den Bedingungen umgangssprachlicher Kommunikation rechtfertigen lassen."
Vgl.a. Yehoshua Bar-Hillel 1o: "I am afraid that I have no better explanation for this convoluted pseudo-theorizing than his (Habermas', RW) belief that thereby he will be in a position to give his ... socio-political views a prestigious scientific underpinning."
Vgl.a.Thomas Meyer 71f und Kunstmann 93f.

rational motivieren kann."(1)

Wenn die Wahrheit am 'besseren' der gegeneinanderstehenden Argumente hängt, dann ist sie unabhängig davon, ob man sich auf dieses Argument auch einigt. - Das einzig Rationelle an Habermas' Behauptung ist, daß äußere Zwänge und vorgängige Interessen einer rationalen Erkenntnis nicht gerade zuträglich sind; deswegen stimmt die Umkehrung (Abwesenheit von äußeren Zwängen verbürgt für Wahrheit) noch lange nicht.

Die Abwesenheit von Zwängen soll Bedingung sein für die ideale Sprechsituation. Habermas setzt nun, ohne es zu wollen, seine falsche Behauptung, die 'Strukturen der Redesituation' würden durch die Rede selbst produziert (2), selber ins Unrecht:

> Die "Kommunikationsstruktur selbst (produziert) dann und nur dann keine Zwänge ... , wenn für alle möglichen Beteiligten eine systematische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben, gegeben ist."(3)

Hierbei bewähren sich Habermas' vier Klassen pragmatischer Universalien:

> "Unter der Voraussetzung, daß alle Gesprächsteilnehmer die gleiche Chance haben, Kommunikativa zu verwenden, d.h. Kommunikation herbeizuführen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort zu perpetuieren, kann durch eine chancengleiche Verwendung der Konstativa (und des für Empfehlungen/Warnungen relevanten Teils der Regulativa), d.h. durch eine Gleichverteilung der Chancen, Deutungen, Behauptungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsansprüche zu begründen oder zu widerlegen, die Grundlage dafür geschaffen werden, daß keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt."(4)
> Ferner ist zu gewährleisten, daß die Kommunikationspartner nicht glauben, von Handlungszwängen frei zu sein, während sie es in Wirklichkeit nicht sind, was durch "chancengleiche Verwendung der Re-

---

(1) VB 137
(2) s.o., S.128 und 131
(3) VB 137
(4) ebd.

> gulativa"(1) erreicht wird. Schließlich dürfen sie "weder sich noch andere über ihre Intentionen täuschen"(2), was durch gleiche Chancen, 'Repräsentativa' zu verwenden, sichergestellt wird.

Die 'Redesituation' der Chancengleichheit in der Verwendung der pragmatischen Universalien ist also Voraussetzung für den idealen Diskurs. Die gesellschaftlichen Zwänge dürfen nicht existieren, damit die Sprechakte ideal verwendet werden können. - Seine obige Behauptung, daß

> "wir mit Hilfe der pragmatischen Universalien die Bedingungen möglicher Kommunikation und damit die Sprechsituation erst hervorbringen"(3),

will Habermas allerdings jetzt nicht etwa zurücknehmen. Er steht zu beiden Thesen. Damit ergibt sich die Tautologie, daß die pragmatischen Universalien die Sprechsituation der Freiheit von Zwängen produzieren, die ihrerseits Voraussetzung ist für die chancengleiche Verwendung der pragmatischen Universalien. Also die pragmatischen Universalien sind Voraussetzung für ihre chancengleiche Verwendung!

Habermas mutet seinen pragmatischen Universalien zu, die Chancengleichheit ihrer eigenen Verwendung zu besorgen; und das, obwohl er selbst sagt, daß die Voraussetzung der idealen Sprechsituation, auf die in der um Wahrheit bemühten Verwendung der pragmatischen Universalien jeweils vorgegriffen werden soll, gerade nichts Sprachliches ist (4):

> "Interessanterweise(!) verlangt also die ideale Sprechsituation Bestimmungen, die sich nur mittelbar auf Diskurse, unmittelbar jedoch auf die Organisation von Handlungszusammenhängen(!) beziehen."(5)

Anders herum: Habermas sagt, die pragmatischen Universa-

---

(1) VB 138
(2) ebd.
(3) VB 11o
(4) vgl. Held 131
(5) VB 138

lien konstituierten generell die Sprechsituation; und die Sprechsituation sei in der vorfindlichen Wirklichkeit verzerrt. Dann müßten die pragmatischen Universalien aber auch diese Verzerrung produzieren. Selbst dann ergäbe sich noch, daß sie die Verzerrung nicht aufheben können; dann gäbe es nämlich nur verzerrte Kommunikation, d.h. sie wäre als verzerrte gar nicht erkenntlich, oder vielmehr: der Ausdruck 'verzerrte Kommunikation' wäre dann sinnlos. (1)

Habermas sagt es selbst: Die Bedingungen der Kommunikation sind nicht sprachlich. Gleichwohl behauptet er die 'Redesituation' als sprachlich konstituiert. - Diese Identifizierung von nicht wesentlich sprachlichen'Handlungszusammenhängen' und Kommunikation ist nichts anderes als die schon oben bemerkte Habermassche Reduktion der Gesellschaft auf die Gesamtheit der kommunizierenden Subjekte. 'Gesellschaft' ist nach Habermas eben ein "Handlungszusammenhang von sprechenden Menschen"(2), die die 'Normen', denen sie ihr Handeln unterwerfen, in ihrer Kommunikation allererst setzen (3). Deshalb redet er auch davon, daß man eine "Kommunikationstheorie der Gesellschaft"(4) erstellen bzw. Gesellschaft 'als Kommunikationsprozeß begreifen' müsse (5). Und deshalb führt er auch folgendes Zitat des symbolischen Interaktionisten Mead positiv an:

> "Universal discourse is the formal ideal of communication. If communication can be carried through and made perfect, then there would exist the kind

---

(1) Vgl. Zimmerli II 62: "An sich systematisch verzerrte Kommunikation könnte niemals als solche durchschaut ... werden." Vgl.a. Zimmerli I 119f. - Im Gegensatz zu Zimmerli sitzt Willms diesem Zirkel auf: "Die systematische ... Einschränkung von Kommunikation könnte ja ... auch als 'systematische'(das heißt notwendige) und konstitutive Eingeschränktheit, das heißt Bestimmtheit von 'Kommunikation' aufgefaßt werden ... " (Willms 123f)
(2) DVE 309
(3) s.o., B I, S.99
(4) SIB 319
(5) vgl. TdG 217

> of democracy ... , in which each individual would carry just the response in himself that he knows he calls out in the community. That ist what makes communication in the significant sense the organizing process in the community."(1)

Das soziologische Vorgehen, die Gesellschaft als die Gesamtheit der Subjekte zu definieren, ist bereits oben kritisiert worden (2). Die sozialpsychologische Variante (für die Mead ein Beispiel ist), 'die' Gesellschaft auf dieser Grundlage aus Eigenschaften zu erklären, die die Subjekte nun einmal an sich haben (Sprache, Denken, Bewußtsein,Psyche etc.), ist die 'konsequente' Fortsetzung. Wenn 'die' Gesellschaft von 'den' Subjekten konstituiert ist, dann wird die Untersuchung der Gesellschaft zur Betrachtung des Subjekts. Und dieses erscheint, da von allem Inhalt seines Handelns von vornherein abgesehen ist, als Ansammlung von Handlungsmöglichkeiten, sprich: Fähigkeiten. Diese sollen also letzten Endes dafür verantwortlich sein, was 'die' Gesellschaft ist.

Genauso bei Habermas: Er faßt die Gesellschaft als Zusammenhang 'interagierender Subjekte'. Damit ist der bestimmte Inhalt der Handlungen sofort vom Tisch. Von den Gegensätzen im Handeln der Subjekte ist damit ebenso abgesehen wie vom Gegensatz zwischen 'Interaktion' und 'Normen'. Die Normen stehen zwar dem Handeln als Sollen

---

(1) Mead I 327, bei Habermas zitiert in UdH 154f. - Mead liefert ein Beispiel für den hier beschriebenen Reduktionismus. In seiner Theorie bestimmt er Gesellschaft als ihr eigenes Verhältnis zum Individuum, und zwar in der Gegenüberstellung von 'I' und 'me' als Individuellem und Gesellschaftlichem am Individuum (vgl. Mead II 217ff). Ohne hier näher auf Meads Theorie einzugehen, läßt sich festhalten, daß Mead von den Handlungen der Subjekte abstrahiert und 'die' Gesellschaft als Zusammenhang von 'interagierenden' Individuen faßt, die sich als 'Rollenträger' begegnen und als solche die von ihnen produzierten Normen befolgen. Gesellschaft ist damit auch hier nichts anderes als die Subjekte in ihrer Allgemeinheit (vgl. Meads Begriff des 'generalized other'). - Auf die besondere Variante Meads, eine weitere Reduktionsstufe zum Biologischen hin, sei hier nur hingewiesen; vgl. Mead II 288ff.

(2) s.o., B I, S.1o2f

gegenüber, aber anstatt daraus auf einen Gegensatz zwischen beidem zu schließen, behauptet Habermas, die Normen seien 'reziproke Verhaltenserwartungen', von 'den' Subjekten selbst gesetzt. So ergibt sich die Tautologie, daß die Verhaltenserwartungen die Normen begründen, die die Verhaltenserwartungen begründen (1).

Die zweite entscheidende Tautologie, die wir bei Habermas festgestellt haben, ist die Fortsetzung der ersten. Hat Habermas erst die Gesellschaft als Gesamtheit der 'interagierenden' Subjekte bestimmt, so läßt er sich jetzt auf den Modus der Interaktion ein: sie ist immer 'symbolisch vermittelt', insofern ist die Interaktion 'kommunikatives Handeln'. Aus den verschiedenen Möglichkeiten, die Gesellschaft (die aufs Subjekt reduziert ist) aus den Eigenschaften des Subjekts zu erklären, greift sich Habermas also diese heraus: Gesellschaft ist, daß die Subjekte kommunizieren können (2). Und genauso, wie sich gerade das Verhalten selbst begründen sollte, soll jetzt auch die Kommunikation ihre eigene Voraussetzung produzieren: Die Sprechakte sollen die Voraussetzung für ihre eigene chancengleiche Verwendung herstellen. Obwohl Habermas dabei die der Kommunikation vorausgesetzten Handlungszusammenhänge als wesentlich nicht-sprachlich kennzeichnet, hält er an der sprachlichen Konstitution der Sprache und ihrer Bedingungen fest. Daß der gesellschaftliche Verkehr auch als 'Kommunikation' bzw. 'symbolisch vermitteltes Handeln' abläuft, macht also Habermas zur Begründung des Verkehrs aus Kommunikation, obwohl ihm selbst noch das Gegenteil aus der Feder läuft (3).

Das Kritische bei Habermas liegt darin, daß er behauptet, der Inhalt seiner Tautologien sei noch nicht wahrhaft

---

(1) s.o., B I, S.1oo
(2) Das ist in der Tat der Inhalt solcher Gesellschaftsbestimmung. Er ändert sich auch nicht, wenn man es so sagt: 'Gesellschaft konstituiert sich als Handlungszusammenhang sprechender Menschen.' (vgl. DVE 3o9)
(3) vgl. Held 131

durchgesetzt, ihn also erst noch einklagen will: Die Bildung der Normen durch die Verhaltenserwartungen gehe nicht täuschungsfrei vonstatten, denn die Kommunikation sei derart verzerrt, daß keine Chancengleichheit für die Verwendung der Sprechakte bestehe. Täuschungsfreiheit, Entzerrung der Kommunikation, Chancengleichheit sind also die Postulate, die Habermas kritisch gegen die von ihm selbst konstruierte Wirklichkeit der Gesellschaft (= Zusammenhang verzerrt kommunizierender Subjekte) hält. Und durch seinen verrückten Schluß, daß ein faktischer Konsens zwar nicht für Wahrheit verbürge, 'kontrafaktisch' aber doch, erklärt er seine Idealvorstellung schließlich noch zur Eigenschaft der Sprache selber.

## 2 Zusammenfassung

Habermas will zeigen, daß das Ideal der Herrschaftsfreiheit, das er der bürgerlichen Gesellschaft vorhält, in der Sprache begründet ist - und insofern über eine Objektivität verfügt, die seine Durchsetzung gegen die heutige Wirklichkeit wenn nicht garantiert, so doch zumindest die Aufforderung dazu als begründet ausweist.(1)

Dazu behauptet er den Zirkel, daß die Sprechakte die Sprechsituation konstituierten, die Rede ihre eigene Voraussetzung also erst produziere. Dementsprechend soll die Kommunikation eine 'Doppelstruktur' haben: Sie drücke einerseits den Inhalt aus , über den gesprochen wird, wofür andererseits stets Bedingung sei, daß eine

---

(1) Habermas bekennt sich zu der "Überzeugung, daß die allgemeinsten kommunikativen Strukturen gleichsam von selbst, jedenfalls ohne ein strategisch gezieltes und organisiertes Handeln die Bedeutung und die Geltung einer (gesellschaftlichen, RW) Identitätsbasis erlangen werden"(KG 119).

Verständigung über den 'Verwendungssinn' des Gesagten stattfindet. Habermas nimmt in tautologischer Manier das Sprechen in 'Verständigung mit' und 'Verständigung über' auseinander, um festzustellen, daß beides zusammengehört. Die Trennung nimmt er allerdings nicht zurück: Er behauptet Verständigung über 'Gegenstände' und über den 'Verwendungssinn' als zwei verschiedene 'Sprachgebräuche', verwandelt also die Rede über verschiedene Gegenstände in verschiedene Weisen der Rede selbst. Dies deshalb, weil er mit dem Konstrukt der 'Metakommunikation' (= Verständigung über den Verwendungssinn) seine Erfindung begründen will, in der Sprache finde sich objektiv die Tendenz zu Wahrheit und Herrschaftsfreiheit. In der Metakommunikation will Habermas nämlich das Moment der Kommunikation dingfest gemacht haben, das für die Konstitution der Bedingungen der Rede verantwortlich ist und das zugleich auf Wahrheit zielt. Der Beweis dafür funktioniert so, daß Habermas 1.) behauptet, 'Einigung' sei eine metakommunikative Leistung, und 2.) Einigung mit Wahrheit identifiziert. - Der Diskurs (= die Verständigung über den Verwendungssinn und seine 'Geltungsansprüche'), der auf ein rational begründetes Einverständnis ziele, enthalte somit eine Anweisung auf Wahrheit - und damit auf 'richtiges Leben'. - Den Ideologieverdacht gegen den Inhalt von Diskursen erledigt Habermas damit, daß er - fern von allem Inhalt des Diskurses - seine Behauptung wiederholt, Wahrheit sei von der Einigung der Subjekte abhängig. Daß nicht alles, worauf man sich einigt, wahr ist, nimmt Habermas dabei nicht als Widerlegung; er schließt aus dem Umstand, daß der Konsens faktisch nichts mit Wahrheit zu tun hat (was er selbst noch aussprechen muß), es den Anspruch auf Wahrheit 'aber trotzdem' stets gebe, daß der Konsens 'kontrafaktisch' eben doch Wahrheit garantieren müsse. Er hält also dogmatisch fest, daß Einigung eigentlich doch Wahrheit sei; er bindet die Wahrheit an die Sprache, anstatt die Konsequenz aus seiner eigenen Widerlegung der 'Konsensustheorie der Wahrheit'

zu ziehen: - daß die Wahrheit an der Erkenntnis liegt, die einem Konsens über sie vorausgesetzt ist.

Habermas' Tautologie, die Rede sei ihre eigene Bedingung, bekommt damit eine neue Gestalt: Die Sprechakte sollen Voraussetzung sein für ihre chancengleiche Verwendung. Die Rede soll nicht nur ihre Bedingungen selber konstituieren, sondern auch die Bedingungen für herrschaftsfreie Rede.

Daß Habermas dennoch auch die Einsicht entschlüpft, daß die der Kommunikation vorausgesetzten gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge nicht wesentlich sprachlich sind, stört den Gedankengang kaum. Denn diese Unterschiede sind durch die Reduktion der Gesellschaft auf einen Zusammenhang kommunizierender Subjekte im Grunde längst eingeebnet. In der Konstruktion 'der' Gesellschaft als 'Interaktions'zusammenhang abstrahierte Habermas vom Gegensatz der Individuen untereinander sowie von ihrem Gegensatz zu den gesellschaftlichen 'Normen'. Als Fortsetzung davon mutet er jetzt den Individuen zu, ungeachtet des Inhalts der Gegensätze ihrer Interessen sich um ein 'diskursives Einverständnis' zu bemühen, in dem

> "die zur Norm erhobenen reziproken Verhaltenserwartungen ein täuschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung bringen"(1).

Damit soll letztlich Herrschaft abgeschafft werden, u.z. durch - herrschaftsfreie Diskussion!

---

(1) LiS 148. Vgl. Held 122: Habermas "hat festgestellt, daß die Sphäre bürgerlicher Öffentlichkeit ihre Mängel aus ihren ökonomischen Voraussetzungen bezieht, und will doch ohne Veränderung dieser Voraussetzungen die Bürger über deren Zerstörung diskutieren lassen." - Diesen Zirkel bemerkt im Grunde auch Glaser, wenn er schreibt: "... was allein die Verfallenheit an die Technokratie-These aufheben könnte, scheitert an ihrer Manifestation in breiten Schichten der Bevölkerung" (Glaser 139), ohne jedoch diesen Punkt zur treffenden Kritik auszubauen. - Desgleichen Rohrmoser (vgl. Rohrmoser 101), übrigens der einzig vernünftige Punkt in seinen Bemerkungen zu Habermas.

> "Die öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen ... ist das einzige Medium, in dem so etwas wie 'Rationalisierung' möglich ist."(1)

Die Tautologie nochmal: Herrschaftsfreiheit in der Sprache begründet Herrschaftsfreiheit in der Gesellschaft - und umgekehrt: Gesellschaftliche Herrschaftsfreiheit ist Voraussetzung für herrschaftsfreie Kommunikation. Bleibt eigentlich nur noch die Frage, wieso es die Sprache kraft ihrer eingeborenen Herrschaftsfeindlichkeit bislang immer noch nicht geschafft hat, ihr wahres Wesen durchzusetzen. Die Suche nach einer Antwort ist müßig, aber eines ist dafür jedenfalls gewiß: Habermas hat mit der Konstruktion der Kommunikation, die kontrafaktisch stets auf Herrschaftsfreiheit verweise, seinem Ideal der Gesellschaft eine Rechtfertigung geschaffen, die er als kritischen Maßstab noch an jeden zu betrachtenden gesellschaftlichen Gegenstand und an jeden von ihm besprochenen Autor anlegt (2). Habermas' Erkenntnis ist seiner kritischen Idee in der Form untergeordnet, daß er

- jede gesellschaftliche Erscheinung daraufhin prüft, inwieweit sie dem in der Kommunikation

---

(1) T+W 98

(2) Vgl. Küsters 396f: "Habermas (hat) in der idealen Sprechsituation den Maßstab gefunden, an dem das jeweils Bestehende gemessen werden kann." Küsters kritisiert allerdings nicht die Fehler, die die Aufstellung dieses Maßstabs erst ermöglichen, sondern bezweifelt, ob er sich hinlänglich prüfen läßt: "dieser Maßstab (ist) durch seine Integration in die Voraussetzung menschlicher Existenz aufgrund der Notwendigkeit dieser Voraussetzung notwendig wirksame Fiktion ..., dessen Überprüfung, d.h. ob Fiktion oder Realität, dann nicht mehr möglich scheint"(Küsters 399) - und ist, denn die Ausführung der Notwendigkeit der Voraussetzung in Habermas' Theorie der sozialen Evolution kann das Problem laut Küsters auch nicht wirklich lösen (vgl.ebd.399ff). - Vgl.a.Glaser: "Wie wir es schon öfter bei Habermas gefunden haben, wird das Gegebene an einem letztlich unbegründbaren Ideal gemessen und als Verfallsform deklariert"(Glaser 185). Die Herkunft der Habermasschen Ideale ist Glaser dabei durchaus unklar.

angeblich gegebenen Prinzip der zwanglosen Wechselseitigkeit entspricht (1);
- jede Theorie der Gesellschaft daraufhin prüft, inwieweit sie sieht, daß ihr Gegenstand sprachlich vermittelt ist und damit eine Anweisung auf Herrschaftsfreiheit enthalte; wenn die Theorie selbst nicht darauf gekommen ist, so kann Habermas sie noch allemal so interpretieren, daß sie das mit der Gesellschaft, also der Kommunikation gegebene Prinzip, also Herrschaftsfreiheit, zumindest impliziert. - Das soll im folgenden abschließend beispielhaft illustriert werden.

## 3 Anhang: Habermas' Umgang mit anderen Theorien

Ein gutes Beispiel für Habermas' Art, Theorien, die seinen Vorstellungen widersprechen, kritisch zu vereinnahmen, ohne daß er sie wirklich kritisiert, ist seine Auseinandersetzung mit der Verhaltenstheorie von und im Anschluß an Skinner (2).

Habermas stellt fest, daß 'logische, empirische, linguistische und methodologische' Untersuchungen zu dem Ergebnis geführt haben, daß

> "eine Reduktion von intentionalen Handlungen auf stimuliertes Verhalten ... nicht möglich (ist)"(3).

Aber:

> "Dem widerspricht das Faktum erfolgreicher(!) verhaltenswissenschaftlicher Analysen in Bereichen des sozialen Handelns."(4)

Bevor wir zusehen, wie Habermas diesen Widerspruch auflösen will, wollen wir einen kurzen Exkurs zu Skinners

---

(1) s.o., B I
(2) vgl. LdS 156-164
(3) LdS 162
(4) ebd.

Verhaltenstheorie unternehmen.

Für den Verhaltensforscher Skinner ist die im Verlauf dieser Arbeit schon häufiger besprochene Behauptung, die Gesellschaft sei eine große Ansammlung von Menschen, ein Gemeinplatz. Um Fingerzeige für die Lösung von Problemen 'der' Gesellschaft zu geben (1), will er daher "die Methoden der Wissenschaft ... auf die Probleme des(!) Menschen" anwenden (2). In dieser Abstraktion deutet sich schon an, daß Skinner auf die verschiedenen bestimmten Probleme, die Menschen haben, nicht eingehen wird. Seinen Gegenstand bestimmt er demgemäß als das 'menschliche Verhalten':

> "Wenn wir lernen, menschliches Verhalten von einem objektiven Standpunkt aus gewissenhaft zu beobachten und es so zu begreifen, wie es ist, können wir vielleicht vernünftiger handeln."(3)

Skinner sagt, er wolle sich seinem Gegenstand wissenschaftlich nähern, und das heißt ihm zufolge, daß man schließlich zu 'Vorhersagen' über das menschliche Verhalten fähig sein muß. Deswegen(!) müsse man annehmen, daß der Gegenstand danach beschaffen sei:

> "Wir können die Methoden der Wissenschaft nicht auf einen Gegenstand anwenden, von dem anzunehmen ist, daß er sich willkürlich verhält."(4)
> "Wollen wir die Methoden der Wissenschaft auf die Probleme der Menschen anwenden, müssen wir voraussetzen, daß Verhalten gesetzmäßig determiniert sei."(5)

Abgesehen davon, daß Skinner damit sagt, daß der zu untersuchende Gegenstand den Anforderungen der Theorie zu genügen habe (und nicht etwa umgekehrt), hat er hier einen falschen Gegensatz konstruiert. Entweder sollen die Menschen sich determiniert verhalten oder willkürlich. Mit dem Trick, den freien Willen in Willkür zu

---

(1) vgl. Skinner 13f
(2) Skinner 15
(3) ebd.
(4) Skinner 16
(5) ebd.

verwandeln, schafft sich Skinner sein Argument für den menschlichen Determinismus: Indem er jede menschliche Handlung als 'Verhalten' gefaßt hat, hat er von den jeweiligen Gründen für die bestimmten Handlungen abgesehen. Mit der Abstraktion vom Inhalt des Handelns bleibt auch vom menschlichen Willen nicht viel übrig: Er 'reagiert' auf seine 'Umwelt', setzt sich zu ihr ins Verhältnis. Wenn man den Willen allen Inhalts entkleidet, so erscheint er freilich als Willkür. Auf dieser Grundlage kann Skinner dann versuchen, seine falsche Abstraktion des freien Willens mit folgendem Argument plausibel zu machen:

> Wir seien doch stets "bemerkenswert geschickt ... , wenn es darum geht, einleuchtende Vermutungen darüber anzustellen, was unsere Freunde und Bekannten oder wir selbst unter verschiedenen Umständen tun werden"(1).

Freilich! Wir kennen ja auch die Gründe, die wir und unsere Freunde jeweils haben. D.h. wir verhalten uns weder determiniert noch willkürlich. Aus der Sicht des Verhaltensforschers muß hingegen z.B. der Umstand, daß einer ans Telefon geht, wenn es klingelt, zum Problem werden: Warum ergreift dieses Individuum aus der unermeßlichen Fülle von Verhaltensmöglichkeiten, die ihm offenstehen, ausgerechnet diese? Wenn man sich den Willen als Willkür denkt, dann muß es einen in der Tat verwundern, daß die Leute immer wieder ans Telefon gehen. Und dann kommt man auch darauf, eine Determination des Willens anzunehmen, denn sonst könnte man ja seine Willkür gar nicht in den Griff bekommen:

> "Maßgebende philosophische Vorstellungen über die menschliche Natur anerkennen einen inneren 'Willen', der mit der Kraft ausgestattet ist, in kausale Beziehungen einzugreifen"(2) -

aber das kann nicht sein, sagt Skinner, denn ein solcher Wille würde

---

(1) Skinner 23
(2) Skinner 16

"Verhaltensprognose und -kontrolle unmöglich". machen (1).

Durch diese falsche Abstraktion des freien Willens durch seine Verwandlung in Willkür, die nicht sein könne, begründet Skinner seine "Analyse des Verhaltens" (2), in der das 'Verhalten' von Hund und Ehefrau gleichermaßen mit der Tautologie bestimmt wird, daß es'verstärkt' wird, wenn sich seine Häufigkeit auf einen 'Umweltvorgang' hin vergrößert, und nicht verstärkt, wenn nicht (bei 'Löschung' umgekehrt).(3)

Daß damit erfaßt sein soll, was Menschen tun, will nun Habermas nicht unwidersprochen unterschreiben - mit einer kritischen Korrektur versehen aber eben doch. Schließlich soll die Verhaltensforschung à la Skinner in 'Bereichen des sozialen Handelns' zu 'erfolgreichen' Analysen gekommen sein (s.o.). Habermas vermag der Skinnerschen Verdrehung des Willens in einen sich fern von allen inhaltlichen Zwecken zur 'Umwelt' 'verhaltenden' Willkür-/Determinationsmechanismus durchaus etwas Positives abzugewinnen. Falsch sei nämlich nicht die Analyse Skinners, sondern nur ihr Selbstverständnis:

"Das verhaltenswissenschaftliche Programm verlangt, daß tierisches und menschliches Verhalten nach den gleichen methodischen Regeln analysiert wird wie Naturvorgänge in der Physik, nämlich unter Absehung

---

(1) Skinner 16
(2) vgl. Skinner/Holland
(3) Gegen verbreitete falsche Skinner-Kritik: Skinner sagt nicht, daß alles von den 'Reizen' abhängig sei. Auch bei ihm kommen in der 'black box', die das Individuum darstellt, subjektive Momente hinzu, die die 'Reaktion' beeinflussen. Die 'Gewohnheit', bestimmte 'Reiz-Reaktions-Schemata' ausgebildet zu haben, ist auch nach Skinner eine individuelle Leistung. Insofern kann sich auch nach seiner Theorie das Verhalten von seinen jeweils gültigen Bestimmungen wieder emanzipieren. - Unsere Kritik lautet also nicht: Skinner 'reduziert' den Menschen auf ein Reiz-Wesen. Sie greift vielmehr die Grundlage jeder Theorie an, die 'Gesetze des Verhaltens' herausbekommen will und damit von allen wirklichen Zwecken des individuellen Willens absieht. - Vgl. dazu Mischel, Sader, Bandura, Correll, Staats.

> von angeblich bloß introspektiv zugänglichem Sinn. Tatsächlich genügt aber die Restriktion des Verfahrens auf beobachtbares Verhalten diesem Postulat noch nicht. Denn unbemerkt hat sich in den theoretischen Ansatz ein Vorgriff auf intentionale Zusammenhänge eingeschlichen: Verhalten selber wird als verständliches Verhalten definiert, nur zum Schein ist es 'objektiv'."(1)

Die verhaltenswissenschaftliche Analyse sei also durchaus 'möglich', allerdings nur mit beschränktem Geltungsbereich:

> "Gerade die uneingestandene, aber unauflösliche Bindung des behaviouristischen Ansatzes an ein umgangssprachlich artikuliertes Vorverständnis von Erfahrungen in unserer sozialen Lebenswelt macht ... plausibel, warum verhaltenswissenschaftliche Theorien des Humanverhaltens möglich sind. ... Weil die Verhaltenswissenschaften methodisch von den Momenten absehen, die für das kulturelle Zusammenleben spezifisch sind, haben ihre Informationen allerdings nur in angebbaren Grenzen Sinn."(2)

Also weil die Verhaltenswissenschaften von dem, was 'spezifisch' für ihren Gegenstand ist, absehen, sind ihre Resultate 'sinnvoll', allerdings nur beschränkt! Habermas interessieren die verhaltenswissenschaftlichen Verdrehungen also gar nicht weiter; er vermißt in ihnen lediglich die von ihm bevorzugte Dimension des 'symbolisierten Sinns', die er aber - recht eigentlich - auch in der Verhaltenswissenschaft noch zu finden vermag: Schließlich bleiben auch die verhaltenswissenschaftlich

> "reduzierten Bestandteile (des sprachlich geöffneten Horizonts, RW) an den Horizont sprachlicher Kommunikation grundsätzlich gebunden: wenn wir die Abstraktion von Bedürfnisbefriedigung und -versagung Lohn und Strafe nennen, beziehen wir uns schon auf ein System von geltenden Normen"(3).

Wir brauchen uns die gute Note, die ein Schüler in einer Klassenarbeit bekommt, also nur als eine 'Bedürfnisbefriedigung' der Art vorzustellen, wie das Fressen, das der Hund auf sein Betteln hin bekommt - und schon hat

---

(1) LdS 162
(2) LdS 164
(3) ebd.

eine Analyse wie die von Skinner ihren 'in angebbaren Grenzen' gehaltenen 'Sinn' - schließlich ist solche 'Belohnung' ja allemal sprachlich vermittelt.

Habermas gesteht also den Theorien von Skinner und allen, die ähnlich wie er verfahren, eine beschränkte Richtigkeit zu. Ihm geht es vor allem darum, seine Vorstellungen von 'symbolisch vermittelter Interaktion' als sozialwissenschaftlichen Springpunkt immer wieder zu belegen. Selbst an solchen Theorien wie der Skinnerschen holt er sie noch heraus,wenn auch als 'uneingestandene' Unterstellung. Damit hat er das Resultat, auf das er abzielt, bereits erreicht. Sein Fazit zur Kontroverse 'Intentionales Handeln und stimuliertes Verhalten'(1) lautet:

> "Wenn wir diesen Preis für eine Reduktion von Handeln auf Verhalten nicht entrichten wollen, müssen wir uns an allgemeine Theorien intentionalen Handelns halten."(2)

Auch bei Marx stellt Habermas ein falsches theoretisches Selbstverständnis fest(3):

> "... im Werk von Marx (entsteht) ein eigentümliches Mißverhältnis zwischen der Forschungspraxis und dem eingeschränkten philosophischen Selbstverständnis dieser Forschung. In seinen inhaltlichen Analysen begreift Marx die Gattungsgeschichte unter Kategorien der materiellen Tätigkeit und der kritischen Aufhebung von Ideologien, des instrumentalen Handelns und der umwälzenden Praxis, der Arbeit und der Reflexion in einem; aber Marx interpretiert, was er tut, in dem beschränkten Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit."(4)

Auf der Grundlage eines falschen Verständnisses von Hegels Kritik der Erkenntnistheorie (5) unterstellt Habermas Marx das Anliegen, eine "Synthesis im materialisti-

---

(1) vgl. LdS 138
(2) LdS 164
(3) ebenso: Wellmer 69ff
(4) E+I 59
(5) E+I 11-35; vgl. die (noch nicht vorliegende) Arbeit von Nolte

schen Sinne"(1) zu konstruieren, was Marx selbst allerdings nicht recht deutlich war:

> "Diese Synthesis hat Marx nicht auf ihren Begriff gebracht, sie schwebt ihm mehr oder weniger vage vor."(2)

In dieser Marx unterstellten Konzeption vermißt Habermas natürlich die 'Interaktion':

> "Wenn sich ... Synthesis nicht im Medium des Denkens, sondern des Arbeitens vollzieht, wie Marx annimmt, dann ist das Substrat, in dem sie ihren Niederschlag findet, das System der gesellschaftlichen Arbeit und nicht ein Zusammenhang von Symbolen."(3)

Zum Beleg seiner Unterstellung, Marx wolle "die Gattungsgeschichte als eine Synthesis ... konstruieren"(4), u.z. als eine Synthesis "durch gesellschaftliche Arbeit, und nur durch Arbeit"(5), zitiert Habermas eine Stelle aus den "Grundrissen", S.594:

> "'Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist, und daher(!) die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen' sind."(6)

Um Marx' o.g. programmatisches Anliegen zu beweisen, müßte Habermas hier die Bedingungen des 'gesellschaftlichen Lebensprozesses' schon mit diesem selbst identifizieren.

Auch eine andere Passage aus den "Grundrissen" interpretiert Habermas um. Er zitiert S.592f, wobei die entscheidende Stelle lautet:

> "'In dem Maße ... , wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden... ... In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die

---

(1) E+I 43
(2) E+I 42f
(3) E+I 43f
(4) E+I 68
(5) ebd., vgl.dazu Kunstmann 6off
(6) E+I 64

> der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner eigenen allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper - in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint... ... Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhnde Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürfigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift. ...'"(1)

Habermas interpretiert:

> "... die Verwissenschaftlichung der Produktion (wird) als die Bewegung angesehen, welche die Identität eines den gesellschaftlichen Lebensprozeß erkennenden und dann auch steuernden Subjekts hervorbringt." (2)

Die Art des Produktionsprozesses soll also Voraussetzung sein für die Leistungen des Subjekts, und insofern soll die Entwicklung der Produktion selber zur 'befreiten' Gesellschaft führen: Sie habe

> "eo ipso die Freisetzung eines selbstbewußten, den Produktionsprozeß beherrschenden Gesamtsubjekts zur Folge"(3).

Tatsächlich sagt Marx jedoch gerade in diesem Zusammenhang:

> "Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen ... erscheinen dem Kapital nur als Mittel, und sind für es nur Mittel, um von seiner borniertenGrundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen(!), um sie in die Luft zu sprengen."(4)

Also auch hier Bedingungen und nicht Gründe. Dieser Vorwurf, einen Automatismus von Entwicklung der Produktion und Umwälzung der Gesellschaft angenommen zu haben, ist Marx in der Tat nicht zu machen. (5) Anstelle eines ge-

---

(1) E+I 67f
(2) E+I 68
(3) E+I 69
(4) Marx III 593f
(5) Der Nachweis hierfür wird überzeugend geführt in der schon oben erwähnten (s.S.68) Arbeit von Jürgen Hoßdorf. Er wird auch nicht widerlegt durch einige (bekannte) in der Tat deterministisch verstehbare Stellen bei Marx, wie z.B. in Marx II 512 und 791.

scheiten Versuchs der Widerlegung von Marx geht Habermas' Interesse nur darauf, ihn bzgl. seiner eigenen Vorstellungen zu problematisieren - mithilfe des Begriffspaares 'Arbeit und Interaktion'. - So heißt es an anderer Stelle:

> "Forschungsstrategisch hat die Wertlehre den Sinn, Probleme der Systemintegration auf der Ebene der Sozialintegration abbildbar zu machen. Marx konstruiert den Steuerungsmechanismus(!) des Tausches als ein Reflexionsverhältnis zwischen interagierenden Parteien, um(!) durch systemtheoretische Zusammenhänge auf Klassenkämpfe, also auf historisch darstellbare Interaktionen hindurchgreifen zu können."(1)

Von einer Auseinandersetzung darum, was der Wert ist, hat sich Habermas längst emanzipiert. Ihn interessiert vielmehr, inwieweit man sich den Tausch so erklären könnte, daß man damit auch etwas über Interaktionen sagen kann.(2)

So vereinnahmt Habermas selbst Marx, der seine Gegnerschaft zu den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft doch wohl deutlich genug ausspricht (3). Anstatt dessen Vorstellung, auf der Grundlage des Privateigentums und der diesem entsprechenden Moral sei keine andere als eine 'Klassen'-Gesellschaft möglich, zu widerlegen, führt Habermas auch Marx als Zeugen für sein eigenes Anliegen an, der bürgerlichen Gesellschaft ihr Ideal als machbare Utopie vorzuhalten:

> "Marx hat doch am Universalismus der bürgerlichen Wertsysteme immer nur kritisiert, daß diese die Dominanz eines Klasseninteresses verschleiern, also ein verallgemeinerungsfähiges Interesse nur scheinbar zum Ausdruck bringen."(4)

---

(1) G+E 223
(2) Vgl. Kunstmann 47. - Zur Eigentümlichkeit der Habermasschen Weise, Marx zu referieren, vgl.a.Held 1o9, 118, 121; Bahr 39-55, bes. 41f,sowie 68; ferner Müller.
(3) "Was den Kommunismus auszeichnet, ist ... die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums"(Marx V 475), indem "das Proletariat ... gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt"(ebd. 482).
(4) SzL 332f

Nach solchem oder ähnlichem Muster nimmt Habermas seine Konstruktion der auf Herrschaftsfreiheit verweisenden symbolischen Interaktion als Maßstab der Betrachtung zahlreicher Autoren der Philosophie (1), Soziologie, Politologie und Psychologie.(2) Dabei versteht er es, seine Vorstellungen auch an ihnen widersprechenden Theorien zu belegen. Darauf einzugehen führte hier zu weit. Abschließend nehmen wir uns dafür noch Habermas' und Adornos Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus vor, in der sich sowohl die Weise der kritischen Vereinnahmung des wissenschaftlichen Widersachers noch einmal zeigen wird wie auch die Gemeinsamkeit, die Habermas und Adorno mit den von ihnen Kritisierten verbindet.

---

(1) Auf die merkwürdigen Hegel-Interpretationen von Habermas wurde schon hingewiesen; vgl.bes. E+I 11-35 und A+I.

(2) Bes. in LdS und E+I. - Ulrich Weihe gefällt das: "Habermas' Position stabilisiert sich in hohem Maße durch aktualisierende Rückgriffe auf Theorietraditionen... Die Rezeption des traditionellen Theoriegutes geschieht freilich nicht in dogmatischer Übernahme überlebter Theorien ... , sondern eher in der Emanzipation von diesen theoretischen Erfahrungsgehalten." (Weihe 43)

## Schluß: Die Einigkeit der kritischen Theorie mit ihrem Gegner. Kritik an Adornos und Habermas' Kritik des kritischen Rationalismus

Die folgende abschließende Bemerkung dieser Arbeit ist nicht der Ort, die Auseinandersetzung um die 'Logik der Sozialwissenschaften' und den sog. 'Positivismusstreit' aufzurollen. Und schließlich ergibt sich aus unseren Vorstellungen von dem, was wissenschaftliche Erkenntnis ist, auch keine Intention, sich mit konstruktiven Vorschlägen in diese Debatte einzubringen. Der Grund hierfür wird allerdings auch deutlich werden.

Uns geht es hier nur um eines: Es soll gezeigt werden, wie sich die Unterordnung der theoretischen Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit unter die kritische Idee, die Adorno und Habermas vornehmen, in ihrer Kritik am kritischen Rationalismus reproduziert. Dabei wird die prinzipielle Gemeinsamkeit beider Auffassungen zur Sprache kommen, die ihren Streit erst ermöglicht.

Wir beginnen mit dem kritisch-rationalistischen Programm sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, wie es von Popper beispielhaft im "Positivismusstreit" formuliert wird (1). Auf dieser Grundlage wollen wir sodann Adornos und Habermas' diesbezügliche Kritik beurteilen.

Zuerst ist festzustellen, daß Popper die Wahrheit einer

(1) Zur Abgrenzung von kritischem Rationalismus und 'Positivismus' vgl. Herbert Schnädelbach II. Wir gehen auf diese Debatte nicht ein; hier genügen die Thesen Poppers, die den positivistischen Empirismus hinter sich gelassen haben. Vgl.a. Alfred Bohnen und Wellmer 15ff. - Einen Zusammenhang zu Adornos Kritik, der unsere Argumentation jedoch nicht berührt, stellt Rolf Holtkamp in "Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft" her (1o4-131).

wissenschaftlichen Erkenntnis damit faßt, daß sie den zu erkennenden Gegenstand richtig darstellen muß:

> "Wir nennen eine Aussage 'wahr', wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt."(1)

Die Objektivität der Erkenntnis liegt demnach daran, ob der Gegenstand richtig getroffen ist, und nicht in einer Eigenschaft des erkennenden Subjekts:

> "Es ist gänzlich verfehlt anzunehmen, daß die Objektivität der Wissenschaft von der Objektivität des Wissenschaftlers abhängt."(2)

Doch Popper hält diese Urteile nicht fest. Die Grundlage dafür bildet seine Auffassung der wissenschaftlichen Methode:

> "Die Methode der Sozialwissenschaften wie auch die der Naturwissenschaften besteht darin, Lösungsversuche für ihre Probleme - die Probleme von denen sie ausgeht - auszuprobieren."(3)

Die Wissenschaftlichkeit soll also nicht schlicht und einfach darin liegen, daß richtige Lösungen für vorausgesetzte Fragen (oder 'Probleme') gefunden werden, sondern darin, daß Lösungen "vorgeschlagen"(4) und 'ausprobiert' = kritisiert werden (5). Mit diesem zunächst vielleicht unwesentlich erscheinenden Unterschied leitet Popper die Loslösung wissenschaftlicher Objektivität vom richtigen Erfassen des Gegenstandes ein. Die Wissenschaftlichkeit soll nicht in der Richtigkeit der Lösungen bestehen, sondern im richtigen Umgang mit den Lösungs'vorschlägen':

> "Die sogenannte Objektivität der Wissenschaft besteht in der Objektivität der kritischen Methode." (6)
> "Was man als wissenschaftliche Objektivität be-

---

(1) Popper I 117; vgl. hierzu unsere Bemerkung in B II, S.135
(2) Popper I 112
(3) Popper I 1o5
(4) ebd.
(5) vgl. Popper I 1o5f
(6) Popper I 1o6

> zeichnen kann, liegt einzig und allein in der kritischen Tradition, die es trotz aller Widerstände so oft ermöglicht, ein herrschendes Dogma zu kritisieren."(1)

Zur Begründung formuliert Popper sein eigenes Dogma:

> "Die Spannung von Wissen und Nichtwissen führt zum Problem und zu den Lösungsversuchen. Aber sie wird niemals überwunden. Denn es stellt sich heraus, daß unser Wissen immer nur in vorläufigen und versuchsweisen Lösungsvorschlägen besteht und daher prinzipiell die Möglichkeit einschließt, daß es sich als irrtümlich und also als Nichtwissen herausstellen wird."(2)

Woher nimmt Popper die Sicherheit, daß eine wissenschaftliche Erklärung immer 'vorläufig' ist, wo sie sich doch nur möglicherweise als falsch herausstellen soll? Aus der Irrtumsmöglichkeit wird hier ein prinzipieller Vorbehalt gegen den Wahrheitsanspruch von Erkenntnis (3).

So sagt Popper bereits in seiner "Logik der Forschung":

> "Die Forderung der wissenschaftlichen Objektivität führt dazu, daß jeder wissenschaftliche Satz vorläufig ist. Er kann sich wohl bewähren - aber jede(!) Bewährung ist relativ, eine Beziehung, eine Relation zu anderen, gleichfalls vorläufig festgesetzten Sätzen. ... nicht der Besitz von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige Suchen nach Wahrheit. ... Nicht setzt sich die Wissenschaft das Phantom zum Ziel, endgültige Antworten zu geben oder auch nur wahrscheinlich zu machen; sondern ihr Weg wird bestimmt durch ihre unendliche, aber keineswegs unlösbare Aufgabe, immer wieder neue, vertiefte und verallgemeinerte Fragen aufzufinden und die immer nur vorläufigen Antworten immer von neuem und immer strenger zu prüfen."(4)

Popper bekennt sich also zu einer Suche ohne Ziel, trotz ihrer logischen Unmöglichkeit. Aus dem Umstand, daß man sich vielleicht irrt, wird der Schluß gezogen, daß man niemals eine Erkenntnis haben kann, die sich in Zukunft

---

(1) Popper I 112
(2) Popper I 1o6
(3) Wenn auch nicht gegen den Wahrheitsbegriff überhaupt; vgl. Popper I 116f. Vgl.a. Albert I 15ff und Albert II.
(4) Popper II 225

nicht wieder als - wenn auch relativer - Irrtum herausstellen wird.

Die Objektivität der wissenschaftlichen Suche kann daher an einer Erreichung eines Ziels nicht liegen; sie wird vielmehr, wie oben gesehen, an der Art und Weise dieser Suche festgemacht: - an der kritischen Vorgehensweise der Wissenschaft treibenden Subjekte.

Damit bindet Popper die Objektivität der Erkenntnis aber doch an jene Partikularität, die er oben ausschalten wollte

> - "Es ist gänzlich verfehlt anzunehmen, daß die Objektivität der Wissenschaft von der Objektivität des Wissenschaftlers abhängt."(1) - ;

sein Argument gegen den objektivitätsverbürgenden Anspruch des wissenschaftlichen Individuums führt nämlich über die Partikularität nicht hinaus, sondern will sie verallgemeinern:

> "... die Objektivität der Wissenschaft ist nicht eine individuelle Angelegenheit der verschiedenen Wissenschaftler, sondern eine soziale Angelegenheit ihrer gegenseitigen Kritik..."(2);
> "die Objektivität (ist) einzig und allein in der Kritik fundiert... Solche Kleinigkeiten wie zum Beispiel der soziale oder ideologische Standort des Forschers schalten sich auf diese Weise mit der Zeit von selber aus, obwohl sie natürlich kurzfristig immer ihre Rolle spielen."(3)

Die Objektivität der Wissenschaft soll also in der kritischen Diskussion der partikularen Auffassungen liegen. Nicht ein Subjekt, sondern die Ansammlung sich kritisch auseinandersetzender Subjekte soll es zur Objektivität bringen. Die Objektivität wird von der richtigen Erfassung des Gegenstandes gelöst und in die der Erkenntnis nachfolgende Auseinandersetzung der Wissenschaftler gelegt. Hierin trifft sich Popper mit Habermas, der - wie wir oben kritisiert haben - die Wahrheit einer Aussage

---

(1) Popper I 112
(2) Popper I 112
(3) Popper I 113

von der Erkenntnis des Gegenstandes trennt und ihr Kriterium im Konsens der Wissenschaftler findet:

> "Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des wahren Konsensus verbinden dürfen, - zugleich ist dieser Vorgriff ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein zureichender Indikator für wirkliche Verständigung ist."(1)

Daß Popper jenen 'Vorgriff' nicht mitmachen würde, ändert nichts daran, daß er mit seiner Bestimmung der Objektivität über die kritische Diskussion die gleiche Bindung richtiger Erkenntnis an die Partikularität des erkennenden Subjekts vornimmt wie Habermas in seiner Bestimmung der Wahrheit über den Konsens. (2)

Nur auf dieser Grundlage entwickelt sich auch ihr Streit: Er geht um die Art und Weise, wie sich die angestrebte Übereinstimmung der Wissenschaftler herstellen soll. (3) Soll laut Habermas das richtige Interesse die Suche nach der richtigen Erkenntnis leiten, so sollen laut kritischem Rationalismus die richtigen methodischen Prinzipien für die Suche entscheidend sein. Dort ist das kritisch-emanzipatorische Interesse in der Wissenschaft Voraussetzung für die Wahrheitsfindung (indem es laut Habermas 'kontrafaktisch' immer auf ideale Einigung zielen soll) - hier soll die Einigung auf die kri-

---

(1) VB 136
(2) vgl. AW+D 178f
(3) Tuschling stellt ebenfalls eine Einigkeit zwischen Habermas und Popper fest. Die Grundlage dafür besteht allerdings darin, daß er - gut 'historisch-materialistisch' - einen historischen 'Sinn' in die Geschichte hineingeheimnißt sehen will, was er bei beiden vermißt: Neben dem, was gesellschaftlich alles geschieht, soll es etwas Höheres namens Historie geben, das recht eigentlich das Subjekt all dessen ist. Dieses hat zwar keinen eigenen Zweck, aber ist eben doch ein 'Prozeß', der alles wirkliche Geschehen als Moment einbegreift (vgl. Tuschling 191ff). So ist jeder, egal was er tut, Exekutor des Sinns der Geschichte. - Das ist kein wissenschaftliches Urteil, sondern Ausdruck einer Weltanschauung.

tische Methode vor der Wissenschaft (also die vorgängige Anerkennung von Regeln, wie Wissenschaft zu gehen hat) wertfreie = objektive Wissenschaft (tendenziell) ermöglichen.

Diese Crux, Wissenschaft zu einem subjektiven Geschäft zu erklären (Richtigkeit hat ihr Maß an der Vorgehensweise der Wissenschaft treibenden Subjekte) und damit natürlich das Problem zu bekommen, wo denn nun die Objektivität, die die Wissenschaft doch besitzen müsse, herkommen soll, eint Popper mit Adorno und Habermas. (1)

Die Kritik dieser beiden kritischen Theoretiker am kritischen Rationalismus rechtet daher mit diesem um den richtigen Modus, wie das erkennende Subjekt vorgehen soll (2). Die unterstellte Einigkeit sprechen sie selber aus:

> "Beide, analytische Wissenschaftstheorie und philosophische Hermeneutik, nehmen voneinander keine Notiz... Das verständnislose Nebeneinander ... kränkt keine der beiden Parteien in ihrem gefestigten Selbstbewußtsein. Gelegentliche Projekte, zwischen beiden Ufern Brücken zu schlagen, bleiben in der Sphäre des Erbaulichen haften."(3)

Habermas will die gegnerische wissenschaftstheoretische Auffassung also durchaus nicht negieren; er beklagt, daß zu wenig fruchtbare Diskussion stattfinde. Auch Adorno spricht sich für eine "kritische Verbindung der auseinanderweisenden soziologischen Methoden"(4) aus, was eine relative Anerkennung von ansonsten als 'positivistisch' beargwöhnten Methoden einschließt (5).

Daß das Recht der dem 'analytischen' Wissenschaftsmodell folgenden Wissenschaft nur 'relativ' sei, begründen Ha-

---

(1) Dabei teilt Adorno nicht Habermas' Konsensus-Vorstellung. Er kritisiert Popper dafür, daß bei ihm eine solche Vorstellung unterstellt ist.(vgl.Pos-E 52 u.54)
(2) Zur Nachzeichnung dieses Streits vgl. Düver 39ff.
(3) LdS 72
(4) S+eF 93
(5) vgl. S+eF 93ff; vgl.a. Willms II 49 und 49ff

bermas und Adorno wie folgt:

> "Die konkurrierenden, in den Sozialwissenschaften ausgebildeten Ansätze stehen ... in einem Zusammenhang, der sich negativ dadurch herstellt, daß sich der Apparat allgemeiner Theorien der Gesellschaft nicht in gleicher Weise überstülpen läßt wie den vergegenständlichten Naturprozessen."(1)
> Die "dialektische Theorie ... bezweifelt, daß die Wissenschaft in Ansehung der von Menschen hervorgebrachten Welt ebenso indifferent verfahren darf, wie es in den exakten Naturwissenschaften mit Erfolg geschieht."(2)
> "Weil ... Gesellschaft aus Subjekten sich zusammensetzt und durch ihren Funktionszusammenhang sich konstituiert, ist ihre Erkenntnis durch lebendige, unreduzierte Subjekte der 'Sache selbst' weit kommensurabler als in den Naturwissenschaften, welche von der Fremdheit eines nicht seinerseits menschlichen Objekts dazu genötigt werden, Objektivität ganz und gar in den kategorialen Mechanismus, in abstrakte Subjektivität hineinzuverlegen."(3)

Beiseite gesprochen: Habermas und Adorno sagen hier, Naturwissenschaft bestehe im 'Überstülpen' 'abstrakt-subjektiver' Vorstellungen über Prozesse, denen diese Vorstellungen äußerlich bleiben. Unsere Meinung ist, daß damit Naturwissenschaft falsch begriffen ist, und zwar in dem Sinne, wie wir es in der Fußnote auf Seite 31f angedeutet haben. Wir wollen dieser Frage aber nicht nachgehen, sondern uns dem zuwenden, was hier Gegenstand ist: der angeblichen Besonderheit der Sozialwissenschaften. Weil der Gegenstand anders beschaffen ist als in den Naturwissenschaften, soll vorgängig klar sein, daß auch die Erkenntnisweisen sich unterscheiden müßten. Als Gegenargument halten wir die schon oben (4) vorgebrachte Überlegung für schlagkräftig: Wenn die Erkenntnisweise Voraussetzung sein soll für die Erkenntnis des Gegenstandes, dann ist es nicht möglich, ihren Charakter aus Erkenntnissen über den Gegenstand zu begründen. M.a.W.: Es soll eine dem Gegenstand angemesse-

---

(1) LdS 73
(2) LdS 11
(3) Pos-E 22; genauso: Wellmer 36f
(4) A I, S.27

ne 'Denkweise' existieren, d.h. noch bevor man über den Gegenstand nachdenkt, soll bereits etwas über dieses Nachdenken ausgemacht sein, was sich allerdings schon der Erkenntnis wesentlicher Bestimmungen des Gegenstandes verdankt (1).

Wir meinen daher, es ist kein Wunder, daß die kritischen Rationalisten auf das Argument der kritischen Theoretiker so reagieren:

> "Was ... die Sozialwissenschaften angeht, so gibt es immer noch die sich auf bestimmte, vor allem im deutschen Sprachbereich verwurzelte Denktraditionen stützende Idee, daß man hier - wie überhaupt im Bereich der sogenannten Geistes- oder Kulturwissenschaften - auf einen anderen 'Theoriebegriff' angewiesen sei als in den Naturwissenschaften... Vor allem von Vertretern der Frankfurter Schule wurden solche Ansprüche im Hinblick auf die von ihnen so genannte 'kritische Theorie' erhoben... Nach Lage der Dinge besteht kein Grund, in bestimmten Bereichen, etwa dem der Sozialwissenschaften, von dem in den Naturwissenschaften bewährten Erkenntnisideal der Erklärung aller Erscheinungen auf der Basis für diesen Zweck geeigneter Theorien abzuweichen, etwa weil eine Ausnahmesituation dazu zwingen würde."(2)

Wie soll sich nun das Spezifische an der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis näher bestimmen?

> "Die Sozialwissenschaften müssen sich vorgängig der Angemessenheit ihrer Kategorien an den Gegenstand versichern, weil Ordnungsschemata, denen sich kovariante Größen nur zufällig fügen, unser Interesse(!) an der Gesellschaft verfehlen. Gewiß gehen die institutionell verdinglichten Beziehungen als ebenso viele empirische Regelmäßigkeiten in die Raster sozialwissenschaftlicher Modelle ein; und gewiß(!) mag uns ein analytisches Erfahrungswissen dieser Art ermächtigen, in Kenntnis isolierter Abhängigkeiten über soziale Größen technisch so zu verfügen wie über Natur. Sobald aber das Erkenntnisinteresse(!) über Naturbeherrschung, und das heißt hier: über die Manipulation naturwüchsi-

---

(1) Da hilft es u.E. auch nichts, wenn Habermas sich zu diesem Zirkel als nur durch "hermeneutische Explikation von Sinn"(LdS 12) zu lösen bekennt. - So kann auch Albert feststellen: "Wie sich der 'hermeneutische Vorgriff auf Totalität' 'im Gang der Explikation als richtig' erweist, ... wird von Habermas nicht erläutert."(Albert III 279; vgl.a. ebd. 335f)

(2) Albert IV 6f

> ger Bereiche hinauszielt, schlägt die Gleichgültigkeit des Systems gegenüber seinem Anwendungsbereich um in eine Verfälschung des Objekts."(1)

Habermas sagt es selbst: Er kommt nur darauf an, was man will. Wenn man über Gesellschaft wie über Natur verfügen will, dann tut man gut daran, sich die Gesellschaft mithilfe analytischer Verfahrensweisen zum Gegenstand zu machen (2). Wenn man aber etwas darüber hinaus will, dann muß man sich nach anderen Verfahrensweisen umsehen. Dazu kommt uns der Gedanke: Und wenn man nicht will? Die Antwort der kritischen Theorie: Dann verfehlt die Analyse 'unser Interesse' an der Gesellschaft, bzw. ihr fehlt der 'Sinn' oder die richtige 'Perspektive':

> "Kern der Kritik am Positivismus ist, daß er der Erfahrung der blind herrschenden Totalität ebenso wie der treibenden Sehnsucht(!), daß es endlich anders werde, sich sperrt(!) und vorliebnimmt mit den sinnverlassenen(!) Trümmern, die nach der Liquidation des Idealismus übrig sind, ohne Liquidation und Liquidiertes ihrerseits zu deuten und auf ihre Wahrheit zu bringen."(3)
> "Darin differiert zuinnerst eine kritische Theorie der Gesellschaft von dem, was im allgemeinen Sprachgebrauch Soziologie heißt: kritische Theorie orientiert(!) sich trotz aller Erfahrung von der Verdinglichung, und gerade indem sie diese Erfahrung ausspricht, an der Idee(!) der Gesellschaft als Subjekt, während die Soziologie die Verdinglichung akzeptiert, in ihren Methoden sie wiederholt und dadurch die Perspektive(!) verliert(!), in der Gesellschaft und ihr Gesetz erst sich enthüllte."(4)
> Kurz: Es geht um "menschenwürdige Erkenntnis"(5).

---

(1) LdS 11f
(2) Vgl. Habermas' Skinner-Kritik (B II, S.151ff). Dort hat er auch nicht die Falschheit der Skinnerschen Erklärungen aufgewiesen, sondern ihnen 'beschränkte' Geltung zugebilligt. - Solche äußerliche Kritik formuliert auch Adorno, Pos-E 26: Er kritisiert die 'traditionelle' Wissenschaft als "Mittel zur Beantwortung von Fragen, die ihren Ursprung jenseits der Wissenschaft haben"; also nicht die Resultate werden als solche kritisiert, sondern ihre behauptete Dienerschaft. - Unkritisch hierzu vgl. Willms II 64.
(3) Pos-E 22
(4) Pos-E 43
(5) Pos-E 42. Habermas versucht in "Erkenntnis und Interesse" nachzuweisen, daß man ohne eine solche Perspektive gegen die Vernunft verstoße: Er behauptet ein

Also wieder die von uns wiederholt kritisierte Variante erkenntnistheoretischer Tautologie: Man kann die Gesellschaft nur dann richtig begreifen, wenn man über die richtige Perspektive fürs Erkennen verfügt, wozu man allerdings bereits etwas Richtiges über die Gesellschaft herausgefunden haben muß, nämlich zumindest ihre Eigenschaft, nur so dem Gedanken zugänglich zu sein. Die Grundlage für richtiges (oder 'wahrhaftes') Begreifen ist, daß man etwas richtig begriffen haben muß (1). Dies ist bei Adorno und Habermas die kritische Idee, auf der sie ihre Theorie aufbauen: Daß Gesellschaft auf Versöhnung von Subjekt und Objekt bzw. herrschaftsfreie Diskussion zielt (zielen soll), allgemeiner: Daß Gesellschaft ihrem wahren Wesen nach auf ihre eigene Emanzipation gerichtet ist (2). Die Begründungen, die Adorno und Habermas dafür geben, meinen wir in dieser Arbeit kritisiert zu haben.

Dieser Bindung der Wissenschaft an die kritische subjektive Überzeugung in der kritischen Theorie steht der kritische Rationalismus in nichts nach, nur daß dieser jene Überzeugung als vor der Wissenschaft festzulegende Methode bestimmt, anstatt sich wie die kritische Theorie dazu zu bekennen, immer und überall in der Wissenschaft von der Überzeugung bestimmt zu sein:

> "Entscheidungen für die Annahme oder Ablehnung von Aussagen gehen darauf zurück, daß diese den betreffenden Kriterien mehr oder weniger genügen. Sie ha-

---

(Forts.d. Fußnote 5 v.S.169) "Interesse der Vernunft an Emanzipation"(E+I 259), greift also alles (nach seinen Vorstellungen) Nicht-Emanzipative im Namen der Vernunft an. (vgl. Nolte; positiv dazu: Kortian 58ff)

(1) Vgl.a. Adorno, Pos-E 36. - Adorno geht dabei so weit, die Möglichkeit einer prinzipiellen Erkenntnisschwierigkeit aus einer Eigenschaft des Gegenstandes zu folgern: Er fragt, "ob das Denken eines an sich(!) Unklaren ... überhaupt klar sein kann"; der bestehenden Gesellschaft sei ein "widersprüchlicher Charakter" =(!) "Irrationalität" zu eigen. (Pos-E 53f, vgl. a. Pos-E 23)

(2) Vgl. Pos-E 31: Zu untersuchen ist, was die Gegenstände "ihrem eigenen Begriff nach zu sein beanspruchen."

> ben insofern eine sachliche Grundlage, sind aber natürlich nur für den akzeptabel, der die betreffende methodologische Konzeption und damit das dazugehörige Erkenntnisideal akzeptiert hat."(1)

In der Subjektivität der Erkenntnis sind sich die Kritiker also einig (2). Die Kritik der Theoretiker an den Rationalisten ist nichts anderes als das Bestehen auf der Art und Weise subjektiven Vorgehens, daß sie gewählt haben: Sie machen ihren Standpunkt der Emanzipation verbindlich für wahre Wissenschaft, was kein Resultat aus der Erkenntnis des Gegenstandes, sondern eine wissenschaftstheoretische Vorschrift ist, die sie tautologisch: auf Grundlage ihrer kritischen Idee gewonnen haben. Konstitutiv für Wissenschaft ist die subjektive Entscheidung, wie auf der Gegenseite. Ein solcher Streit findet (aus sich heraus) kein Ende. So bleibt dem Wissenschaftler die Möglichkeit der Entscheidung erhalten, seine erkennende Tätigkeit entweder dem Maß der kritischen Emanzipation oder der kritischen Methode zu verschreiben - es sei denn, ihm leuchtet beides nicht ein.

---

(1) Albert V 187f; vgl.a. Popper II 22o
(2) Unser Urteil über den kritischen Rationalismus unterscheidet sich also von Adornos Vorwurf des Subjektivismus (vgl. Pos-E 12ff und Albert VI 337).

Abstract

Die vorliegende Arbeit steht im Gegensatz zu den bislang gängigen Kritiken an der kritischen Theorie, die dieser weitgehend äußerlich bleiben. Sie versucht, die inneren Widersprüche der kritischen Theorie (von Adorno und Habermas als ihren wichtigsten Repräsentanten) aufzuweisen und in ihrem Zusammenhang, damit auch Grund, auf den Begriff zu bringen. Dieser wird, allgemein formuliert, wie folgt gefaßt: Die kritische Theorie hat ihre Grundlage in einer vorgängigen kritischen Idee, die ein Maß für wahrhaftes Erkennen bestimmen soll. Diese theoretische Voraussetzung macht sich gegen die Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit geltend, verzerrt den Blick auf den zu erfassenden Gegenstand dergestalt, daß dieser nurmehr in Konfrontation mit dem kritischen Maßstab der Idee erfaßt wird. - Bei Adorno ist dieser Maßstab gesetzt mit der Idee der Versöhnung von Subjekt und Objekt, deren Aporie zur Konstruktion des 'gegen sich selbst denkenden' Denkens der 'Negativen Dialektik' führt. Die Begründung dieser Idee in der 'Urgeschichte der Subjektivität' hat ihren Kern in einem nicht haltbaren Begriff von Natur. Die soziologischen Reflexionen Adornos enthalten systematische Unstimmigkeiten und Fehlschlüsse, die Folgen der Konfrontation des Gegenstandes mit der kritischen Idee sind. - Habermas' grundlegende Idee, die herrschaftsfreie Diskussion, ist das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst, das Habermas fälschlicherweise gegen die bürgerliche Wirklichkeit hält, weil er die Logik dessen, was Herrschaftsfreiheit ist, nicht begriffen hat. Seine soziologische Begrifflichkeit zur Analyse der Gesellschaft reproduziert diesen Fehler ebenso wie seine Kommunikationstheorie, die in ihrem Kern in einer schlichten Tautologie besteht.

Bibliographie

1

Die Schriften Adornos werden nach folgenden Abkürzungen zitiert:


| | |
|---|---|
| ÄT | Ästhetische Theorie, Frankfurt/Main 1973 (seitenidentisch mit Theodor W.Adorno, Gesammelte Schriften (GS), Band 7, Frankfurt/Main 197o) |
| AsK | Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute,in: GS 8, Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main 1972, 177-195 |
| BzI | Beitrag zur Ideologienlehre, in: GS 8, 457-477 |
| DA | Adorno, Th.W., und Horkheimer, Max, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1971 |
| EnA | Erziehung nach Auschwitz, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1969, 85-1o1 |
| Fz | Freizeit, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1969, 57-67 |
| G | Gesellschaft, in: GS 8, 9-19 |
| INg | Die Idee der Naturgeschichte, in: GS 1, Philosophische Frühschriften, Frankfurt/Main 1973, 345-365 |
| I+O | Individuum und Organisation, in: GS 8, 44o-456 |
| K+G | Kulturkritik und Gesellschaft, in: GS 1o.1., Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, 11-3o |
| K+V | Kultur und Verwaltung, in: GS 8, 122-146 |
| MKE | Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien zu Husserl und den phänomenologischen Antinomien, in: GS 5, 7-245 |
| MM | Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/Main 1971 |
| M+Ö | Meinungsforschung und Öffentlichkeit, in: GS 8, 532-537 |
| MWG | Meinung Wahn Gesellschaft, in: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt/Main 1963, 147-172 |
| ND | Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1975 (seitenidentisch mit GS 6) |
| PhD | Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: Stichworte, 11-19 |
| Pos-E | Einleitung zu: Th.W.Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972, 7-79 |

PT 2 Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt /Main 1974

Res Resignation, in: Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Theodor W.Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung, Frankfurt/Main 1971, 9-13

RüK Résumé über Kulturindustrie, in: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt/Main 1967, 6o-7o

RzK Reflexionen zur Klassentheorie, in: GS 8, 373-391

S+D Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: GS 8, 217-237

S+eF Soziologie und empirische Forschung, in: Th.W.Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972, 81-1o1

S+O Zu Subjekt und Objekt, in: Stichworte, 151-168

SoI? Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, in: GS 8, 354-37o

3StH Drei Studien zu Hegel, in: GS 5, 247-381

TDN Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie, in: GS 1, 7-77

VEE Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie (WS 1957/58), Frankfurt/Main, o.J.(Junius-Drucke)

VSP Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: GS 8, 42-85

VSP-P Postscriptum, in: GS 8, 86-92

2

Habermas' Schriften werden nach folgenden Abkürzungen zitiert:

A+I Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes', in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/Main 1968, 9-47

AW+D Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Theodor W.Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972, 155-191

DVE Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation, in: Theorie und Praxis, Frankfurt [4]1971, 3o7-335

E+I Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main 1973

G+E Geschichte und Evolution, in: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus (RHM), Frankfurt/Main 1976, 2oo-259

KG Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: RHM, 92-126

LdS Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt/Main 197o

LiS Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973

MaK Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: Theorie und Praxis, Frankfurt/Main $^{4}$1971, 228-289

P+H Die Scheinrevolution und ihre Kinder, in: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt/Main 1969, 188-2o1

PPP Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung, in: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1971, 184-199

RHM Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/Main 1976

SdÖ Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied/Berlin $^{7}$1975

SIB Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein, in: Rolf Wiggershaus (Hrsg.), Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie, Frankfurt/Main 1975, 319-34o

Soz Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation, in: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt/Main, 118-194

SzL Stichworte zum Legitimationsbegriff - eine Replik, in: RHM, 329-337

TdG Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main 1971, 142-29o

TF Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt, in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/Main 1968, 1o4-119

T+P-E Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln, Einleitung zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, Frankfurt/Main $^{4}$1971, 9-47

T+W Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', in: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/Main 1968, 48-1o3

UdH Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Karl-Otto Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/Main 1971, 12o-159

VB Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas/Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main 1971, 1o1-141

WhU? Was heißt Universalpragmatik?, in: Karl-Otto Apel (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/Main 1976, 174-272

Wth Wahrheitstheorien, in: Helmut Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 6o. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211-265

ZG Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode', in: Karl-Otto Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/Main 1971, 45-56

3

Die Schriften Horkheimers werden nach folgenden Abkürzungen zitiert:

BWK Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, in: Max Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation.(KT) Herausgegeben von Alfred Schmidt, 2 Bde., Frankfurt/Main 1968, Bd.I, 1-8

DA Max Horkheimer und Theodor W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1971

FP Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, in: KT II, 292-312

KiV Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1967

TKT Traditionelle und kritische Theorie, in: KT II, 137-191

TKT-N Nachtrag, in: KT II, 192-2oo

ZPdW Zum Problem der Wahrheit, in: KT I, 228-276

ZRP Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: KT I, 118-174

Literaturverzeichnis

Albert, Hans, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971 (Albert I)

- Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969 (Albert II)

- Konstruktion und Kritik, Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972 (Albert III)

- Theorien in den Sozialwissenschaften, Einführung zu Hans Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen ²1972 (Albert IV)

- Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft, in: Ernst Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln/Berlin ⁷1971, 181-21o (Albert V)

- Kleines, verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung, in: Theodor W.Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972, 335-339 (Albert VI)

Anacker, U., Erkenntnis und Interesse, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 78.Jg., 1971, 394-4o1

Apel, Karl-Otto, Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der "Kritischen Theorie", in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Bd.I(197o), 173-195

Arnason, Johann Pall, Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie, Neuwied/Berlin 1971

Arnold, Heinz Ludwig, (Hrsg.), Edition Text und Kritik, Sonderband zu Theodor W. Adorno, München 1977

Badura, B., Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Jürgen Habermas, in: Soziale Welt, 21.Jg. (197o/71), 321-329

Bahr, Hans-Dieter, Kritik der "Politischen Technologie". Eine Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und Jürgen Habermas, Frankfurt/Main 197o

Bandura, A., Principles of Behavior Modification, Ney York 1969

Bar-Hillel, Yehoshua, On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language, in: Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science, Dordrecht/Boston, Nr.26 (1973), 1-12

Bauermann, Rolf, und Rötscher, Hans-Jochen, Dialektik der Anpassung, Die Aussöhnung der "Kritischen Theorie" mit den imperialistischen Herrschaftsverhältnissen, Frankfurt/Main 1972 (Bauermann/Rötscher I)

- Zur Marxverfälschung der "kritischen Theorie" der Frankfurter Schule, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 19/1971, 1440-1451 (Bauermann/RötscherII)

Baumeister, Th., und Kulenkampff, J., Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos 'Ästhetischer Theorie', in: Neue Hefte für Philosophie 5 (1973), 74-104

Beckermann, Ansgar, Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von Jürgen Habermas, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie III (1972), 63-80

Beier, Christel, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Frankfurt /Main 1977

Bergmann, Achim, und Fertl, Herbert L., Zur Apathie des neuesten Kritizismus, in: Schoeller, Wilfried F., (Hrsg.), Die neue Linke nach Adorno, München 1969, 38-54

Beyer, Wilhelm Raimund, Die Sünden der Frankfurter Schule. Ein Beitrag zur Kritik der "Kritischen Theorie", Frankfurt/Main 1971 (Beyer I)

- Vom Sinn oder Unsinn einer "Neuformulierung" des Historischen Materialismus. Zu den Versuchen einer philosophischen "Stabilisierung" von Herrschaft im sogenannten Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1974 (Beyer II)

Böckelmann, Frank, Über Marx und Adorno, Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie, Frankfurt/Main 1972 (Böckelmann I)

- Die Möglichkeit ist die Unmöglichkeit. Die Unmöglichkeit ist die Möglichkeit. Bemerkungen zur Autarkie der Negativen Dialektik, in: Schoeller, Wilfried F., (Hrsg.), Die neue Linke nach Adorno, München 1969, 17-37 (Böckelmann II)

Böhler, D., Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses, in: Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse', hrsg.v. W.Dallmayr, Frankfurt/Main 1974, 349-368

Bohnen, Alfred, Zur Kritik des modernen Empirismus. Beobachtungssprache, Beobachtungstatsachen und Theorien, in: Hans Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen 72

Bubner, Rüdiger, Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos, in: Lindner, B./ Lüdke, W.M., (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W.Adornos, Frankfurt/Main 1969, 108-137 (Bubner I)

Bubner, Rüdiger, Was ist Kritische Theorie?, in: Karl-Otto Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt /Main 1971, 16o-2o9 (Bubner II)

Claessens, Dieter, Nova Natura. Anthropologische Grundlagen des modernen Denkens, Düsseldorf 197o

Correll, W., Pädagogische Verhaltenspsychologie, München /Basel 1974

Dallmayr, Winfried,(Hrsg.), Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse', Frankfurt/Main 1974

Dawydow, Juri, Die sich selbst negierende Dialektik, Frankfurt/Main 1971

Deuser, Hermann, Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München 198o

Düver, Lothar, Theodor W.Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1978

Engels, Friedrich, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 2o, Berlin-Ost 1972, 5-3o3

- Dialektik der Natur, in: MEW 2o, 3o7-62o

Finkel, Eugen, Zur Kritik des theoretischen Anspruchs und der grundbegrifflichen Struktur des soziologisch-philosophischen Ansatzes von Jürgen Habermas, Heidelberg 1976

Frenzel, Iwo, Zur Kritischen Theorie Max Horkheimers, in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas, The Hague 1971 (Raubdruck), 95-1o1

Gadamer, Hans-Georg, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode', in: Karl-Otto Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/Main 1971, 57-82

Grenz, Friedemann, Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt/Main 1974 (Grenz I)

- Zur architektonischen Stellung der Ästhetik in der Philosophie Adornos, in: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), Edition Text und Kritik, Sonderband zu Th.W.Adorno, München 1977, 119-129 (Grenz II)

Gumnior, Helmut, und Ringguth, Rudolf, Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1973

Habermas, Jürgen, und Luhmann, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main 1971

Hahn, Erich, Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd.18, Berlin-Ost 197o, 915-93o

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Band 7 der Theorie Werkausgabe, hrsg.v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel),Frankfurt/Main 197o (ww 7)

- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, III.Teil, Die Philosophie des Geistes, Frankfurt/Main 197o (ww 1o)

- Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 197o (ww 12)

- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III, Frankfurt/Main 1971 (ww 2o)

Heider, Martin, Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Th.W.Adornos, Paderborn 1979

Heinz, Hermann Josef, Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W.Adorno. Studien zur Aporie der Kritischen Theorie, Freiburg 1975

Heinz, Rudolf, Bemerkungen zu Adornos Methode, in: Zeitschrift für Musiktheorie, 4.Jg. 1973, Heft 1, 3-6

Heisenberg, Werner, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955

Held, Karl, Kommunikationsforschung - Wissenschaft oder Ideologie? Materialien zur Kritik einer neuen Wissenschaft, München 1973

Herrmann, Berndt, Theodor W.Adorno. Seine Gesellschaftstheorie als ungeschriebene Erziehungslehre, Bonn 1978

Holborn, Hajo, Deutsche Geschichte in der Neuzeit, Band 3, München/Wien 1971

Holl, Günter, Subjekt und Rationalität. Eine Studie zu A.N. Whitehead und Th.W.Adorno, Frankfurt/Main 1975

Holtkamp, Rolf, Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientismus, Marburg 1977

Hoßdorf, Jürgen, Philosophie - Revolution - Monopol. Zur Kritik der Marx-Rezeption in der Kritischen Theorie Th.W.Adornos, Düsseldorf 198o

Huch, Kurt Jürgen, Interesse an Emanzipation, in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, 1o2-116

Hülsmann, H., Erkenntnis als Interesse, in: Soziale Welt, 2o.Jg. 1969, Heft 2, 199-213

Ilting, Karl-Heinz, Geltung als Konsens, in: Neue Hefte für Philosophie, Bd.1o, Göttingen 1976, 2o-5o

Jablinski, Manfred, Theodor W.Adorno. "Kritische Theorie" als Literatur- und Kunstkritik, Bonn 1976

Jäger, Wolfgang, Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an Jürgen Habermas, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973

Jauß, Hans Robert, Negativität und ästhetische Erfahrung. Adornos ästhetische Theorie in der Retrospektive, in: Lindner/Lüdke (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W.Adornos, Frankfurt/Main 1979, 138-168

Jopke, W., Grundlagen der Gesellschafts- und Erkenntnistheorie Adornos und Horkheimers, in: J.H. von Heiseler, R. Steigerwald und J.Schleifstein (Hrsg.), Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Frankfurt/Main 1974, 48-69

Koch, Traugott, Kodalle, Klaus-Michael, und Schweppenhäuser, Hermann, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W.Adorno, Stuttgart 1973

Koch, Traugott, und Kodalle, Klaus-Michael, Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th.W.Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart, in: Koch/Kodalle/Schweppenhäuser, 7-54 (Koch/Kodalle I)

- Nachwort: Vom falschen Schein fiktiver Erlösung, in: Koch/Kodalle/Schweppenhäuser, 91-96 (Koch/Kodalle II)

Köhler, Hans-Joachim, Th.W.Adornos Konzeption einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Berlin-West 1974

Kopp, Manfred, und Müller, Hans-Peter, Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften. Eine Untersuchung der Ansätze von Max Weber, Niklas Luhmann, Claus Offe, Jürgen Habermas, München 1980

Koreng, Christine, Norm und Interaktion bei Jürgen Habermas, Düsseldorf 1979

Kortian, Garbis, Metacritique. The philosophical argument of Jürgen Habermas, Cambridge 1980

Krahl, Hans-Jürgen, Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos, in: Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution, Frankfurt/Main 1971, 285-288 (Krahl I)

- Kritische Theorie und Praxis, in: Krahl, Konstitution und Klassenkampf, 289-298 (Krahl II)

- Antwort auf Jürgen Habermas, in: Krahl, Konstitution und Klassenkampf, 242-245 (Krahl III)

- Das Elend der kritischen Theorie eines kritischen Theoretikers, in: Krahl, Konstitution und Klassenkampf, 246-254 (Krahl IV)

Kramm, Eva, Dialektik und Kommunikation im Denken von Jürgen Habermas, Berlin-West 1978

Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas, The Hague 1971 (Raubdruck)

Krüger, L., Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen, in: Georgia Augusta, Nachrichten aus der Universität Göttingen, Nr.17, 1972, 18-28

Kudzus, Hans, Die Kunst versöhnt mit der Welt, in: Kurt Oppens u.a., Über Th.W.Adorno, Frankfurt/Main 1973, 28-34

Kübler, Harlich, Zum Kulturbegriff Theodor W. Adornos, Stuttgart 1977

Künzli, A., Linker Irrationalismus. Zur kritischen Theorie der "Frankfurter Schule", in: Künzli, Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno, Freiburg 1974

Küsters, Gerd-Walter, Der Kritikbegriff der kritischen Theorie (untersucht am Beispiel Max Horkheimers), Münster 1978

Kunstmann, Wilfried, Gesellschaft - Emanzipation - Diskurs. Darstellung und Kritik der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, München 1977

Leitzgen, Harald, Die Freiheitsproblematik in der kritischen Theorie, Bochum 1979

Ley, Hermann, Müller, Thomas, Kritische Vernunft und Revolution. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Jürgen Habermas, Köln 1971

Lindner, Burkhardt, und Lüdke, W.Martin, (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W.Adornos, Frankfurt/Main 1979

Lobkowicz, Nikolaus, Interesse und Objektivität, in: Philosophische Rundschau, Bd.16 1969, 249-273

Lorenzer, Alfred, Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt/Main 1973

- Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt/Main 1974

Lypp, Bernhard, Selbsterhaltung und ästhetische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie und ästhetischen Theorie Adornos, in: Lindner/Lüdke, Materialien, Frankfurt/Main 1979, 187-218

Marcuse, Herbert, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin 1967

Marx, Karl, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Erg.-Bd. I, Berlin-Ost 1973, 465-588 (Marx I)

- Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band I, MEW 23, Berlin-Ost 1972 (Marx II)

- Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858), Frankfurt/Main o.J. (Marx III)

Marx, Karl, und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, MEW 3, Berlin-Ost 1969 (Marx IV)

- Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, Berlin-Ost 1974, 459-493 (Marx V)

McCarthy, Thomas, The Critical Theory of Jürgen Habermas, London 1978

Mead, George Herbert, Mind, Self, Society, Chicago 1934 (Mead I)

- Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt/Main 1973 (Mead II)

Meyer, Thomas, Zwischen Spekulation und Erfahrung. Einige Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie von Jürgen Habermas, Frankfurt/Main 1972

Mirbach, Thomas, Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos, Frankfurt/Main 1979

Mischel, Walter, Introduction to Personality, Second Edition, New York 1976

Müller, Wolfgang, Habermas und die Anwendbarkeit der Arbeitswerttheorie, in: Sozialistische Politik 1 (1969), 39-53

Narski, Igor S., Die Anmaßung der negativen Philosophie Theodor W.Adornos, Frankfurt/Main 1975

Negt, Oskar, (Hrsg.), Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/Main 1968

Nörtersheuser, Hans-Walter, Max Horkheimer. Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers, Freiburg 1977

Offe, Claus, Kapitalismus-Analyse als Selbsteinschüchterung, in: Oskar Negt, 1o6-112

Oppens, Kurt, u.a., Über Theodor W.Adorno, Frankfurt/Main $^{4}$1973

Parsons, Talcott, Psychoanalysis and the Social Structure, in: The Psychoanalytic Quarterly, Vol.XIX, 3/195o, 371ff

- Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns, in: Parsons, Soziologische Theorie, Neuwied/Berlin 1964, 136-159 (Parsons II)

Popper, Karl R., Die Logik der Sozialwissenschaften, in: Th. W.Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Darmstadt 1972, 1o3-124 (Popper I)

- Logik der Forschung, Tübingen $^{6}$1976 (Popper II)

Reichel, P., Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung, Frankfurt/Main 1972

Ritsert, Jürgen, und Rolshausen, Claus, Der Konservativismus der kritischen Theorie, Frankfurt/Main 1971

Ritter, Gerhard A., (Hrsg.), Historisches Lesebuch 2, 1871-1914, Frankfurt/Main 1967

Rohrmoser, Günter, Das Elend der kritischen Theorie..Theodor W.Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Freiburg 197o

Sader, Manfred, Psychologie der Persönlichkeit, München 198o

Scheible, Hartmut, Geschichte im Stillstand. Zur Ästhetischen Theorie Theodor W.Adornos, in: Arnold, 92-118

Schmidt, Alfred, Die Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, München 1974 (SchmidtI)

- Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München 1976 (Schmidt II)

Schmucker, Joseph F., Adorno - Logik des Zerfalls, Stuttgart/Bad Cannstadt 1977

Schnädelbach, Herbert, Reflexion und Diskurs.Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/Main 1977 (Schnädelb.I)

- Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus, Frankfurt/Main 1971 (Schnädelbach II)

Schoeller, Wilfried F., (Hrsg.), Die neue Linke nach Adorno, München 1969

Schweppenhäuser, Hermann, Negativität und Intransigenz. Wider eine Reidealisierung Adornos, in: Koch/Kodalle/Schweppenhäuser, 55-9o (Schweppenhäuser I)

- Schlußbemerkung, in: Koch/Kodalle/Schweppenhäuser, 97-1oo (Schweppenhäuser II)

- Verleumdete Aufklärung. Zur ontologischen Adornokritik, in: Oppens u.a., 9o-119 (Schweppenhäuser III)

Searle, John R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/Main 1971

Skinner, B.F., Wissenschaft und menschliches Verhalten, München 1973

Skinner, B.F., und Holland, J.G., Analyse des Verhaltens, München/Berlin/Wien 1974

Sohn-Rethel, Alfred, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/Main 197o (Sohn-Rethel I)

- Warenform und Denkform, Frankfurt/Main 1971 (Sohn-Rethel II)

Sonnemann, Ulrich, Jenseits von Ruhe und Unordnung. Zur Negativen Dialektik Adornos, in: Oppens u.a., 12o-14o

Sorg, Richard, Ideologietheorien. Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Bewußtsein und sozialer Realität, Köln 1976

Staats, Arthur W., Learning, Language and Cognition, New York 1968

Theunissen, Michael, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie , Berlin-West 1969

Tichy, Matthias, Theodor W.Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie, Bonn 1977

Tomberg, F., Politische Ästhetik, Darmstadt/Neuwied 1973

Tuschling, Burkhard, Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin-West 1978

Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 4.Aufl., hrsg.v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1956

Weihe, Ulrich, Diskurs und Komplexität. Eine Auseinandersetzung mit dem Handlungsbezug der Gesellschaftslehren von Habermas und Luhmann, Stuttgart 1979

Wellmer, Albrecht, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/Main 1969

Werckmeister, Otto Karl, Das Kunstwerk als Negation. Zur Kunsttheorie Theodor W.Adornos, in: Schoeller, 91-117

Willms, Bernard, Kritik und Politik. Jürgen Habermas oder das politische Defizit der "Kritischen Theorie", Frankfurt/Main 1973 (Willms I)

- Theorie, Kritik und Dialektik, in: Oppens u.a., 44-89 (Willms II)

Zifonun, Gisela, Eine Kritik der "Theorie der kommunikativen Kompetenz", in: Linguistische Berichte 35, Braunschweig 1975, 57-7o

Zimmerli, Walther Ch., Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem "Hermeneutikstreit"?, in: Roland Simon-Schaefer/Walther Ch.Zimmerli, Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule, Stuttgart/Bad Cannstadt 1975, 95-122 (Zimmerli I)

- Von der Emanzipation durch Reflexion zur Identität zukünftiger Gesellschaften - oder: Jürgen Habermas und sein Weg durch Hegel, in: Simon-Schaefer/Zimmerli, 41-75 (Zimmerli II)

## Lebenslauf

Am 25.11.1952 wurde ich, Rainer Wagner, als Sohn des Rudolf Wagner und seiner Frau Elly, geb. Marticke, in Düsseldorf geboren.

Ab Ostern 1959 besuchte ich Volksschulen in Düsseldorf, ab Ostern 1963 das Leibniz-Gymnasium in Düsseldorf. Dort erwarb ich 1971 das Reifezeugnis. Seit dem Wintersemester 1971/72 studiere ich an der Universität Düsseldorf. Im Wintersemester 1971/72 studierte ich Mathematik, im Sommersemester 1972 wechselte ich zu Germanistik und Geschichte. Ab Wintersemester 1972/73 studierte ich außerdem Philosophie und Erziehungswissenschaft. Ich besuchte Vorlesungen der Herren Professoren Heinz, Diemer, Geldsetzer (Philosophie), Anton, Stötzel, Wunderlich (Germanistik),Mommsen, Lemberg (Geschichte) und Kramp (Erziehungswissenschaft). Im Sommersemester 1976 und im Wintersemester 1976/77 war ich Gasthörer für Philosophie an der Universität Köln und besuchte Vorlesungen und Seminare bei den Herren Professoren Eley und Claesges. Im Frühjahr 1978 absolvierte ich die Erste Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien.

Ein Darlehensstipendium der Graduiertenförderung der Universität Düsseldorf ermöglichte es mir, ab Herbst 1978 die vorliegende Arbeit bei Herrn Professor Heinz zu verfassen.